



**T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE İSLAM İLMİHALLERİNE TOPLUMSAL  
CİNSİYET ALGISINDAKİ DEĞİŞİM ÇERÇEVESİNDE  
SOSYOLOJİK YAKLAŞIM**

Doktora Tezi

**Senem GÜRKAN**

Danışman  
**Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE**

SAMSUN  
2021

**T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**TÜRKİYE’DE İSLAM İLMİHALLERİNE TOPLUMSAL  
CİNSİYET ALGISINDAKİ DEĞİŞİM ÇERÇEVESİNDE  
SOSYOLOJİK YAKLAŞIM**

Doktora Tezi

**Senem GÜRKAN**

Danışman  
**Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE**

Bu tez çalışması, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Proje Yönetim Ofisi tarafından  
(BAP 1904-B; PYO.ILH.1904.17.003) desteklenmiştir.

**SAMSUN**  
2021

## TEZ KABUL VE ONAYI

Senem GÜRKAN tarafından, Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE danışmanlığında hazırlanan “Türkiye’de İslam İlmihallerine Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişim Çerçevesinde Sosyolojik Yaklaşım” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 14.7.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

|                   | Unvanı Adı Soyadı<br>Üniversitesi<br>Ana Bilim/Ana Sanat Dalı                                                  | İmza | Sonuç                                     |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-------------------------------------------|
| Başkan            | Prof. Dr. Niyazi USTA                                                                                          |      | <input checked="" type="checkbox"/> Kabul |
|                   | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen<br>Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,<br>Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı |      | <input type="checkbox"/> Ret              |
| Üye<br>(Danışman) | Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE                                                                                       |      | <input checked="" type="checkbox"/> Kabul |
|                   | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat<br>Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri<br>Anabilim Dalı                   |      | <input type="checkbox"/> Ret              |
| Üye               | Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN                                                                                       |      | <input checked="" type="checkbox"/> Kabul |
|                   | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat<br>Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri<br>Anabilim Dalı                   |      | <input type="checkbox"/> Ret              |
| Üye               | Prof. Dr. Şirin DİLLİ                                                                                          |      | <input checked="" type="checkbox"/> Kabul |
|                   | Giresun Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,<br>Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı                                  |      | <input type="checkbox"/> Ret              |
| Üye               | Prof. Dr. İhsan TOKER                                                                                          |      | <input checked="" type="checkbox"/> Kabul |
|                   | Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,<br>Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din<br>Sosyolojisi Anabilim Dalı  |      | <input type="checkbox"/> Ret              |

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT  
Enstitü Müdürü

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI**

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

13 / 08 / 2021  
Senem GÜRKAN

## **TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI**

**Tez Başlığı:** Türkiye'de İslam İlmihallerine Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişim Çerçevesinde Sosyolojik Yaklaşım

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 10.06.2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 13

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

13 / 08 / 2021  
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

## ÖZET

### TÜRKİYE’DE İSLAM İLMİHALLERİNE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISINDAKİ DEĞİŞİM ÇERÇEVESİNDE SOSYOLOJİK YAKLAŞIM

Senem GÜRKAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora, Ağustos/2021

Danışman: Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

Modernleşme sürecinde pozitivist rasyonel bakış açısı, sosyal bilimlerde dini hükümleri içeren belgelerin sorgulanabilmesine açılım sağlamıştır. Bu düşünsel çerçevede İslami feministler, ataerkil değerlerin meşruiyetinin İslam dininin yapısından değil, İslam referanslarının farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklandığını savunurlar. Genel olarak, İslami feminist söylemin sorgulama alanı Kur’an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler ve İslam’ın fıkıh, tefsir gibi kaynaklarının kadın gözüyle yeniden okunmasıdır. İslam ve Türkiye özelinde ise bu söylem, İslam’ın ana metinlerinin yorumlanmasından doğan ilmi hal tarzı dini öğretisi metinleri üzerine çalışmalar yapılabilmesinde yerini bulmuştur. Tez çalışmasının amacı, İslam ilmi hal kitaplarını, Türk modernleşme döneminin toplumsal cinsiyet algısındaki değişimi yönüyle yaklaşıp feminist bakış açısıyla incelemektir. Tez bu kapsamda, Türkiye’deki toplumsal değişim sürecinin etkisinde toplumsal cinsiyet algısında meydana gelen değişimlerin İslam ilmi hallerine nasıl yansıdığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırma, yöntemsel olarak nitel paradigmanın teorik görüşü ve süreçleri üzerine temellendirilmiş, içerik analizi ve gömülü teori ile desenlenmiştir. Epistemolojik açıdan ise, eserlerin eleştirel olarak irdelenmesine imkân sunan feminist duruş yaklaşımına dayandırılmıştır. Bu doğrultuda amaçlı örneklem yöntemlerinden ölçüt örneklem ile belirlenen 14 adet İslam ilmi halinin ahlak ve sosyal yaşamla ilgili bölümleri, “kadın” ve “toplumsal cinsiyet” temaları etrafında incelenmiştir. İncelemeler sonucunda, “Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın”, “Toplumsal Hayatta Kadın” ve “Evlilik ve Aile Hayatına Kadın” olmak üzere üç ana kategori ve alt kategoriler saptanmıştır. Araştırmanın bulgularıyla, öz olarak ve fakat kapsayıcı olmamakla birlikte, incelenen ilmi hallerin toplumsal cinsiyet mekanizmasının çalışmasına ve sürdürülmesine etki ettiği, kadına dair rollerin, sorumlulukların ve görevlerin yeniden üretilmesini pekiştirdiği ve güçlendirdiği yorumlarını yapmak olası görülmektedir. Dahası, Türkiye’deki toplumsal değişimlerin, toplumsala yön veren bu ilmi hallerde tam olarak yerini bulmaması, değişime karşı bir direnişin, geleneksele ve ataerkil sisteme bağlı kalınmış olunduğunun ve değişimin gerçekleşmiş olsa da bu eserlerde kısmen yer aldığının göstergeleri olarak durmaktadır. Ne var ki ilmi hallerin bu durumunun, bu eserlerin yazarlarının farklı yorumlamaları, metinlerarasılık yoluyla farklı sosyolojik ve ideolojik fikirlerdeki eserlere atıf yapmaları, eserlerdeki dönemsel kuralların bugüne göre güncellenmemiş olması gibi dinamiklerden etkilendiği görülmektedir. Dolayısıyla tüm ilmi haller üzerine böyle bir genelleme yapılmaması gereği göz önünde bulundurulması gereken bir faktördür.

**Anahtar Sözcükler:** Toplumsal cinsiyet, kadın, din ve kadın, İslam ilmi hali, ilmi hal.

## ABSTRACT

### A SOCIOLOGICAL APPROACH TO MUSLIM CATECHISM (ILMIHALS) IN TURKEY THROUGH THE CHANGES IN GENDER PERCEPTIONS

Senem GÜRKAN

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Sociology of Religion

PhD, August, 2021

Supervisor: Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

In the process of modernization, the rational perspective of positivism has offered an insight to the questionability of documents containing religious provisions in social sciences. In this intellectual framework, Islamic feminists argue that the legitimacy of patriarchal values stems not from the structure of the religion of Islam, but from the different interpretations of Islamic sources. Generally, the interrogation field of Islamic feminism is the rereading of Quran, Hadith and Islamic fiqh and tafsir through the eyes of women. Specifically, in Islam and Turkey, on the other hand, this discourse has found its place in conducting research on doctrinal texts such as Muslim catechism (ilmihals) arising from the interpretation of the main sources of Islam. The thesis study aims at analyzing the Muslim catechism from a feminist perspective by approaching the change in gender perceptions during the Turkish modernization period. In this context, the thesis carries the purpose of demonstrating how the changes in gender perceptions have been reflected to Muslim catechism under the influence of the social change process in Turkey. Methodologically, the research is conducted through the theoretical view and processes of the qualitative paradigm and has been patterned with content analysis and grounded theory. In terms of epistemology, it leans on the feminist standpoint approach that enables the works to be critically examined. Accordingly, the sections related to ethics and social life of 14 Muslim catechism, determined by criterion sampling, one of the purposeful sampling methods, were examined around the themes of "women" and "gender". As a result of the analyses, three main categories, "Woman as a Sign of Identity and Status", "Women in Social Life" and "Women in Marriage and Family Life" and related sub-categories were found. With regard to the findings of the research, essentially but not necessarily, it seems possible to comment that Muslim catechism has an effect on the functioning and maintenance of the gender mechanism, reinforce and strengthen the reproduction of women's roles, responsibilities and duties. Moreover, the fact that social changes in Turkey are not exactly being reflected to Muslim catechism shaping the social life remains to be as an indicator that there has been a resistance to change, an adherence to the traditional and patriarchal system, and even if a change has taken place, it has happened partially. However, this situation of the Muslim catechism seems to be affected by dynamics such as different interpretations of the authors of these works, citing to the works of different sociological and ideological ideas through intertextuality, and the periodic rules in the works that have not been updated to today. Therefore, it is a factor to be taken into consideration that such a generalization should not be made on all Muslim catechism.

**Keywords:** Gender, women, religion and women, Muslim catechism, ilmihal.

## ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Doktora tezi yazma sürecim tam anlamıyla bir sabır ve insan sarraflığı androgojisi, tezim ise derinlikli bir karmaşanın ürünü, fakat bir o kadar da keyifli. Benim gibi dünyaya merak ederek ve sorgulayarak bakınca, insanların dertleriyle dertlenmekten ortaya böyle bir çalışma çıkıyor. Yapmaya çalıştığım şey bir ideolojiye veya inanişaya muhalif bir duruş sergilemek değil. İddiam asla kutsal addedilen eserleri yermek de olamaz; aksine evrensellik prensibine sahip bir dinin nasıl olup da eşitlik konusunda dengesiz yorumlara maruz kaldığını örnekleriyle ortaya koymaktır. Bizlere dini öğreti kisvesi altında sunulan yazıları irdelemektir. Yazarların nasıl böyle düşünmüş olabileceğini yorumlamaktır; yorumun yorumudur. Aynı zamanda İslami kaynakların kadın gözünden yorumlanmasının, erkeğin kadın üzerindeki hakimiyet kurma çalışmasının veya kültürün kutsalı böyle yorumlanmasının dışı vurumu; kültürel, sosyal, ekonomik, hukuk gibi birçok alanlardaki görüngüsüdür. Bu sayede ilmiyal eserlerinin kadın gözüyle tekrar yorumlanabileceğini düşüncesinden hareketle, literatüre bir renk, bir katkı sağlama maksadındayım.

Bu yolda hayatım boyunca yanımda olan ailemden başlamak gerek söze. Telafisiz kaybım, baldan babam Ayhan GÜRKAN; canım annem, tükenmez kalem gibi öğretmenim Songül GÜRKAN; ve değerlim, bir tanecik kardeşim Sezen GÜRKAN AVCI; kısacası bugünkü yerimin, düşüncemin asıl sahipleri, sızsiz asla olmazdı. Kutay, Can, Çağan ve saymakla bir teze sığdıramayacağım güzel ve büyük ailemin diğer üyeleri, bir de yoldaki güzel yeğenim ve tabii ki dostlarım; sizler benim kalbimde bir ömürlük konuğumsunuz.

Emeklerinin karşılığını hiçbir şekilde ödeyemeyeceğim, akademinin karakter örneği, üniversitemizin büyük şansı, danışman Hocam Sayın Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE; tanıdığım ilk günden beri benden desteğini esirgemeyen Hocam Sayın Doç. Dr. Yaşar BARUT; tez izleme komitesi üyelerimiz Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN ve Prof. Dr. Niyazi USTA; tezin belkemiğini oluşturmamızda baş destekçimiz Dr. Necdet SUBAŞI; akademinin her adımını birlikte tecrübe ettiğimiz, bizim oraların tabiriyle “omuzlarımızın uyduğu” çalışma arkadaşım Damla Nur KİNSİZ; bir kadın akademisyene neyin yakıştığını kendisinden gözlemlediğim Prof. Dr. Şirin DİLLİ; değerli kütüphanesini benimle paylaşan Prof. Dr. İhsan TOKER; teze ilişkin titiz okumalarıyla ve yorumlarıyla bana çok özel katkılarda bulunan Prof. Dr. Nalan KIZILTAN, Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN, Doç. Dr. Seden DOĞAN, Dr. Öğr. Üyesi İlkay ERKEN; Dr. Öğr. Üyesi Yakup YILMAZ, Öğr. Gör. Birol KURT; bir tanecik meslektaşım ve canım öğretmenim Öğr. Gör. Yasemin KÜTÜK ve öğrenim hayatımın her kademesinde bana öğrettikleriyle, bugün bu eserle “bilim doktoru” olabilmemde katkısı olan tüm öğretmenlerim; sizler mumla arasam bulamayacağım bir ekip oluşturdunuz benim için, var olunuz...

Son olarak, tez çalışmama katkı sağlayan Ondokuz Mayıs Üniversitesi Proje Yönetim Ofisi'ne teşekkürü borç bilirim.

Senem GÜRKAN

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                          |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. GİRİŞ .....</b>                                                                                    | <b>1</b>  |
| <b>2. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE: TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN.....</b>                                       | <b>20</b> |
| 2.1. Toplumsal Cinsiyet Kavramı .....                                                                    | 20        |
| 2.1.1. Algısal Düzlemde “Toplumsal Cinsiyet” Kavramı.....                                                | 22        |
| 2.2. Toplumsal Cinsiyet ve Din .....                                                                     | 25        |
| 2.2.1. İslam ve Kadını Aynı Potada Eriten Bir Hareket: İslami Feminizm.....                              | 29        |
| 2.3. Türkiye’de Toplumsal Değişim Sürecinde Kadının Eşitlik Mücadelesi.....                              | 34        |
| 2.3.1. Türkiye’de Kadının Değişen Konumu (80 Öncesi Dönem) .....                                         | 35        |
| 2.3.2. Türkiye’de Kadının Değişen Konumu (80 Sonrası Dönem).....                                         | 45        |
| <b>3. BÖLÜM: İLMİHALLERE SOSYOLOJİK PERSPEKTİFTEN BAKIŞ.....</b>                                         | <b>59</b> |
| 3.1. İlmihal Kavramı .....                                                                               | 59        |
| 3.1.1. İlmihal Kavramının Diğer Dinlerdeki Karşılığı.....                                                | 64        |
| 3.2. Tarihte Dini Toplumsallaşma Süreçlerinde İlmihaller.....                                            | 67        |
| 3.3. Türkiye’de Din ve Topluma Dair Bağlayıcı Bir Referans Sistemi Olarak İlmihaller.                    | 70        |
| <b>4. BÖLÜM: YÖNTEM .....</b>                                                                            | <b>73</b> |
| 4.1. Tezin Kuramsal Dayanağı ve Araştırmacının Rolü .....                                                | 73        |
| 4.2. Araştırma Deseni .....                                                                              | 74        |
| 4.3. Verilerin Toplanması ve Analiz Edilmesi.....                                                        | 75        |
| 4.4. Evren, Örneklem ve Analiz Birimi .....                                                              | 78        |
| 4.4.1. Çalışmanın Evreni.....                                                                            | 78        |
| 4.4.2. Örneklem Yöntemi.....                                                                             | 78        |
| 4.5. Çalışmanın Sınırlılıkları ve Varsayımları .....                                                     | 81        |
| 4.6. Öngörülen Etik Konular.....                                                                         | 82        |
| <b>5. BÖLÜM: BULGULAR VE YORUM: İSLAM İLMİHALLERİNDE KADIN VE TOPLUMSAL CİNSİYETİN TEZAHÜRLERİ .....</b> | <b>83</b> |
| 5.1. Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın.....                                                    | 85        |
| 5.1.1. İlmihallerdeki Nisbi Eşitlik Prensibi.....                                                        | 89        |
| 5.1.2. Toplumda Dezavantajlı Konumdaki Birey Olarak Kadın.....                                           | 96        |
| 5.1.3. “Anne” Olarak Kadın.....                                                                          | 97        |
| 5.1.4. “Evinin Hanımı” Olarak Kadın.....                                                                 | 98        |
| 5.1.5. İlmihallerdeki Tabakalaşmış Kadınlık Kimlikleri .....                                             | 98        |
| 5.1.6. İlmihallerde Biri(leri)nin Üzerinden Tanımlanan Kadınlık Kimlikleri.....                          | 100       |
| 5.1.7. İlmihallerde Kadınlığa İlişkin Nitelendirmeler .....                                              | 100       |
| 5.1.8. İlmihallerde Kadınlık Kimlikleri ve Statüsüne Yönelik Değişim ve Dönüşüm.                         | 108       |

|                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 5.2. Toplumsal Hayatta Kadın .....                                                    | 114        |
| 5.2.1. Çalışma Hayatında Kadın .....                                                  | 116        |
| 5.2.2. Sosyal Haklar Bağlamında Kadın .....                                           | 125        |
| 5.2.3. Siyasi Haklar Bağlamında Kadın .....                                           | 133        |
| 5.2.4. Şiddet ve Kadın .....                                                          | 136        |
| 5.2.5. İlmihallerde Kadının Toplumsal Hayatına Yönelik Değişim ve Dönüşüm .....       | 140        |
| 5.3. Evlilik ve Aile Hayatında Kadın .....                                            | 152        |
| 5.3.1. Evlenme ve Kadın .....                                                         | 154        |
| 5.3.2. Aile İçindeki Rollerin Dağılımı .....                                          | 180        |
| 5.3.3. İlmihallerde Kadının Evlilik ve Aile Hayatına Yönelik Değişim ve Dönüşüm ..... | 200        |
| <b>DEĞERLENDİRME VE SONUÇ .....</b>                                                   | <b>208</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                                                 | <b>219</b> |
| <b>EKLER .....</b>                                                                    | <b>240</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>                                                                | <b>261</b> |

## ŞEKİLLER DİZİNİ

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Şekil 4.1. Çalışma Süresince Takip Edilen Veri Analiz Basamakları .....                    | 76  |
| Şekil 5.1. Çalışma Süresince Saptanan Ana Kategoriler .....                                | 83  |
| Şekil 5.2. Çalışma Süresince Saptanan Ana ve Alt Kategoriler .....                         | 84  |
| Şekil 5.3. “Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın” Kategorisinin Alt Kategorileri... | 89  |
| Şekil 5.4. “Toplumsal Hayatta Kadın” Kategorisinin Alt Kategorileri.....                   | 116 |
| Şekil 5.5. “Evlilik ve Aile Hayatında Kadın” Kategorisinin Alt Kategorileri .....          | 154 |



## 1. GİRİŞ

Modernleşme ve küreselleşme gibi bir dizi tarihsel dönüşüm hareketiyle her geçen gün sınırları yeniden üretilen dünyamız, kaçınılmaz değişim ve etkileşimlere sahne olmaktadır. Toplumların sosyal karakterlerinde birçok bağlamda farklılaşmaya neden olan bu değişim ve dönüşümler, keskin ve belirli sınırlarla ayrılacak biçimde gerçekleşmemekte, toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti özelinde ise modern tarihin, sosyo-ekonomik, politik ve ideolojik gelişmelere bakılarak son iki yüz yıllık döneme rastladığı söylenebilir (Zürcher, 2000: 19). Her ne kadar kimi çevrelerce imparatorluğa bir tepki ve karşıtlık olarak kurulmuş olduğu farz edilse dahi yeni devlet, Osmanlı'nın birikimi ve devamı niteliğinde birtakım yapılar barındırmaktadır. Örneğin toplumsal değişime ilişkin düzenlemeler, Osmanlı'nın Batılılaşma hareketlerinin devamı niteliğinde, *devletçi-seçkin* bir düşünsel yönelimle gerçekleşmiştir. Ne var ki siyasi yapıdaki değişim mekanizması aynı düzlemde olmamıştır. Osmanlı'da egemenlik *dinsel-geleneksel* bir temel üzerineyken, Türkiye Cumhuriyeti'nde ise *laik halk egemenliği* hâkim kılınmıştır (Kongar, 2019: 318).

Bu harita içerisinde Osmanlı'da köklü modernleşme hareketleriyle değişimin temel çizgilerinin ortaya koyulduğu, hukuk, eğitim, maliye gibi tüm devlet kurumlarına yönelik kapsamlı ıslahat hareketlerinde dönüşüme işaret eden ilk metin 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'dır (Zürcher, 2000). Türk kadını ilk defa resmi eğitim görmeye ve ilk defa öğretmenlik yaparak devletten maaş almaya bu dönemde başlamıştır (Kurnaz, 2015). Sosyal hayatın her alanına dokunan bu fermanda nüfus önemli bir hedef olarak ele alınmış, *annelik* kimliğiyle Osmanlı nüfusunun önemli bir bölümünü teşkil eden kadınlar kamuoyunun gündemine yerleşmiştir. İlerleme ve medenileşme amacındaki reformcular ve aydınlar, kadın hakları mücadelesine bizzat öncülük ederek kadınların vatansever, ev idaresi ve çocuk yetiştirmekte hünerli, tutumlu birer anneler olarak eğitim almaları yolundaki yeniliklerde rol oynamışlardır (Aykut, 2020).

Osmanlı modernleşmesi içerisinde kadın, dönüşen ve Cumhuriyet'e devredilen konumu bağlamında, *Batı medeniyetine dönüşün aktörü* olarak benimsenmiştir (Çaha, 2010). Bu dönemdeki yenileşme ve çağdaşlaşma süreciyle kadınların konumu ve statüsü iç içe geçmiş, dönemsel olarak erkek feminizminden devlet feminizmine

doğru bir kaymanın yaşandığı çerçevede kadın konusu (Toker, 2005: 3) toplumun süreklilik ve değişim diyalektiği içinde yerini bulmuştur.

Modernlikle geleneksellik arasında kalmış, fakat modern kadın projesinin yer aldığı toplumsal dokuyu ortaya koyan, Aykut'un (2020) ifrat ve tefrit arasında nitelendirdiği bu kadınlar, paradoksal bir hayat sürmüşlerdir. *Geleceğin Türkiye'si* isimli, 1908'de Kalem Dergisi'nde basılan, modern bir kentte çarşafli bir kadının tek kişilik bir uçakta resmedildiği karikatürdeki pilot kadın, Türk modernleşmesini simgelemektedir (Y. Arat, 1998: 84-85). Bir yandan yeni devletin Batı'nın demokratik ve liberal toplum modeline erişim yolunda cinsiyet ayrımına dayanan eşitsizliklere meydan okumaya ilişkin, diğer yandan ise geleneksel ve İslami rolleri devam ettirmeye yönelik ikilemini yaşamışlardır. Bu kadınlar, reformcuların feminizm ve modernlik arasında kurdukları bağlar yoluyla idealize ettikleri *Müslüman kadın kimliğinin* simgesidir. İfrat, İslam dininin mesafeli durduğu düşünülen Batılılaşma konusunda aşırıya kaçmayı (tesettür konusunda taviz vermek gibi), tefrit ise Batı'nın gücünden yararlanma konusunda direnç göstermeyi (kız çocuklarının eğitim alması konusunda bağnaz davranmak gibi) ifade etmektedir.

Günümüze kadar uzanan bu süreçte gelişen kadın ve toplumsal cinsiyete ilişkin değişimler, farklı değerlendirmelere ve çıkarsamalara açılım sağlamıştır:

Göle (1992), Cumhuriyet Dönemi Kemalist ideoloji ve reformlarının kadına kazandırdığı görünürlüğü, İslam'ın Batılı değerlerin etkisi altına girmesi olarak nitelendirmiştir. Kandiyoti ise (1987), Türk modernleşmesinin geleneksel ve ataerkil değerler üzerine kurulduğunu, bu yüzden Cumhuriyet reformlarının kadını kurtuluşa erdirdiğini, fakat özgürleştirmede ileri sürmektedir. Berktaş (1998), Cumhuriyet'in kuruluş döneminde kadınların modernleşme ve uluslaşma yolunda birer nesne, birer piyon olarak kullanıldığı düşüncesini taşıdığını belirtmektedir. Akşit ise (2005), modern kalıplara sokulmaya çalışılan kadının bu araçsallığını *modernliğin terzileri* olarak adlandırmakta, kadınların kamusal alana dahil edilmeyişlerini ve sessizliklerini *kızların sessizliği* metaforuyla dile getirmektedir.

Öte yandan kimi çevrelerce Türk devrimi, Türk kadınına çağ atlatan köklü bir değişim süreci olarak görülmekte, bu bakımdan kendi tarihindeki en önemli sıçrama olarak ele alınmaktadır (Kırkpınar, 2013: 2; Tümerdem, 1986; Göksel, 1992; Torun, 2006; Tekeli, 2017). Yine bu tip görüş belirtenlere göre toplumun modernleşmesini sağlayacak Cumhuriyet reformları, kadının konumunun geliştirilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ortadan kaldırılması için tek çaredir (Acar ve Altunok, 2012:

74).

Bu kapsamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Batılılaşma, çağdaşlaşma, laikleşme ve modernleşme yolunda kadınla ilgili geleneksel kalıp yargılar dönüşmeye yüz tutmuştur. Kadının özel alandan kamusal alana geçişine yönelik gelişmelerle geleneksel aile rolünde değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Kadının, toplumun duyumlarını uyaracak bu konumlandırılışıyla Batı'ya paralel kimlik ve cinsiyet tartışmaları, dinler, felsefeler, psikoloji, sosyoloji gibi birçok disiplinle dirsek temasıyla çalışılmaya başlanmıştır.

Günümüzde, pozitivizm ve modernizm dalgasının tesiriyle ortaya çıkan rasyonel bakış açısıyla, dini hükümleri içeren bilgi ve belgeler sorgulanacak duruma gelmiş, modern sosyolojinin din ile toplum ilişkisine dikkat çekmesiyle din sosyolojisi çalışmalarında bu alana yönelim olmuştur. Bu yönelimlerin arasında gelişen ve sorgu alanları İslam'ın temel kaynakları (Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler ve İslam'ın fıkıh, tefsir gibi kaynakları) olan İslami feministler, ataerki değerlerin meşruiyetinin İslam dininin yapısından değil, İslam kaynaklarının farklı şekillerde yorumlanmasından ileri geldiğini savunurlar. Bu bağlamda İslam'ın asli kaynaklarının kadın gözüyle yeniden okunabilmesini desteklerler.

Tez çalışmasında temel kaynak olarak alınan İslam ilmiyhalleri, her Müslüman'ın bilmesi gereken ve temelde inanç, ibadet ve ahlak konularına dair bilgileri anlatan kitaplardır; kutsalın yorumudur. Dolayısıyla bu eserler, Müslüman toplumlardaki emir ve yasaklar ile toplumların kültür ve geleneklerini içeren eserlerdir. Bu sosyo-kültürel özellikleri barındırmaları bakımından ilmiihal kitapları, toplumsal yapıyı ortaya koyan, toplumun ortak belleğine yerleşmiş unsurlara yer vermektedir. Dolayısıyla bu metinlerde kadına ve toplumsal cinsiyete ilişkin algılara, kalıp yargılara, örüntülere ve değişime yönelik öğelere rastlamak olasıdır.

Bu tip bir toplumsal değişmeye koşut olarak yapılacak toplumsal yapı analizinde cinsiyete ilişkin değişimleri göz önünde bulundurmamak, diğer bir deyişle kültür, ideoloji, emek, güç ve iktidar, politik rejim gibi tüm toplumsallık alanına dair öğelerden yoksun bir çalışmanın, temel parametrelerden yoksun olmaya mahkûm kalacağı düşünülmektedir (Alkan ve Çakır, 2014: 231). Bu noktada tez çalışmasının konusu, verili bir toplumun içinde gelişen kadın ve toplumsal cinsiyet olguları ile yine o toplumun ürettiği din olgusunun girift ilişkisini, toplumsal cinsiyet perspektifinden, İslam ilmiyhalleri dünyasından yansıtmak üzerine kurulmuştur.

Ana iskeleti bu şekilde ortaya koyulabilecek tez çalışmasında üzerinde

durulacak ilk kavram, *kadın* temasıyla birlikte tartışılacak olan *toplumsal cinsiyet* olgusudur. *Cinsiyet (sex)* bir insanın sahip olduğu genetik, fizyolojik ve biyolojik özelliklere işaret ederken, *toplumsal cinsiyet (gender)* ise insanın hayata gözlerini açtığı an şöyle kalsın, ana rahmine ilk düşüşünden itibaren o insana toplum tarafından yüklenen rolleri, sorumlulukları, ödevleri ve görevleri ifade eder. Söz konusu bu roller, sorumluluklar, ödevler ve görevler, kadın ve erkeğin toplumsal alandaki farklı temsillerini ve sosyal yönden farklı görünümünü oluşturan eşitsiz kültürel tanımlamaları oluşturur. Henüz doğmadan toplumsal cinsiyet ayrımına ve cinsiyetler arasındaki asimetrisinin vücuda getirdiği toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının damgalarına maruz kalan çocuğa, doğumundan itibaren erkekler ve kadınlar için farklı renk kodlamaları, kıyafet seçimi, dış görünüş, dil kullanımı ve sembol teamülleri ile kadınlarla erkekler arasındaki farklar öğretilir. Zaman içinde özel alan ve kamusal alan dikotomisinin de etkisine girecek olan bu birey, kadının ikincil statüsünü ve sosyal inşa sürecinin ürünü olan bu sosyo-kültürel belirlenimleri içselleştirir. Bu yargılar kuşaktan kuşağa aktararak, hatta sosyal değişim süreci içerisinde birtakım dönüşümlere maruz kalsa dahi toplumun ortak duygusu, gündelik hayatının bir parçası haline gelir.

Çalışmanın odağına aldığı ana kavramların bir diğeri ise *dindir*. Din olgusuna çok farklı tanımlamalar getirilmektedir. Otto'nun "kutsalın tecrübesi" şeklinde öz olarak tanımladığı dini, Berger (1995), "kendisinde bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrı" (s.430) olarak açıklar. Durkheim (2005) ise kavramı, "dinî bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan âyin ve inançlar sistemi" şeklinde, Feuerbach da (2008) "insanın ilk ve dolaylı öz-bilincidir; kendi özü, önce başka bir öz olarak kendisi için nesne olur. Din, insanın çocuksu özüdür." (s.48) şeklinde nitelendirmektedir. Weber, dini sosyal entegrasyonu ve değişmeyi sağlayan bir unsur olarak görerek, "insani anlamlandırmayla ilgili bir eylem; ruhun kurtuluşu için bir girişim" olarak tanımlar (akt. Rhea and Nock, 1983: 385). Marx'a (2009) göre ise din "ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, halkın afyonunu oluşturuyor." (s. 192).

Dine ilişkin tüm bu tanımların sentezi niteliğinde ve tezin dayandığı din tanımı ise -dinin toplumun ve bireyin yeniden üretimindeki fonksiyonel özelliğinden hareketle, İslamiyet bağlamında-, toplumsal yapıyı ve bireyler arası ilişkileri, evlenme ve aile gibi kurumları İslam kaynaklarını referans alarak düzenleyen bütünsel bir yaşam tasarısıdır (Mardin, 2019). Bu tanım, tezin konusunu, dinin

toplumu bütünlleştirici bir faktör olarak ele alınışı bağlamında, Turner'ın (1994) kadın bedeninin ve cinselliğinin denetlenmesini dinin -İslam, Katoliklik, Protestanlık, Yahudilik ve Hristiyanlık örneklerinde- meşrulaştırdığına; Berktaş'ın (2012), Moghadam'ın (2003) ve Irigaray'ın (2006) dinlerin patriarkal yapısının bulunduğu ve Delaney'in (1991) ise gündelik hayatta İslam dininin kişilerin bedeninde somutlaştığına yönelik argümanlarını İslam özelinde incelemeye taşır.

Çalışmanın merkezindeki bir diğer kavram ise *toplumsal değişim*dir. Toplumsal değişim, bir toplumu oluşturan insanlar (aktörler) arasındaki ilişkilerin değişmesi anlamına gelen toplumsal olaylar ve olgular, bir toplumdaki kurumlarda ve kurumlar arası ilişkilerde meydana gelen (Bottomore, 1977: 329); Ogburn'a göre dinamik ve buradan hareketle ilerleme ve gelişim kavramları yerine kullanılabilen, Martindal'a göre ise bireyler arası ilişkilerin biçimlenmesi ve çözülmesi anlamına gelen değişimdir (Zapf, 1971). Toplumsal değişim kavramını ele alan yaklaşımlar değişim olgusunu çatışmacı, modernleşmeci, evrimci gibi modellerle açıklarlar (Kongar, 2019). Tezde toplumsal değişim bağlamında Türk modernleşme süreci, Osmanlı Devleti'nde başlayan ve modern seçkinlerin 1924'ten sonra ekonomiyi ve toplumu dönüştürmeye giriştiği süreci ifade etmektedir (Alpkaya, 2014). Ancak bu durum değişimin yalnızca ilerleme olarak işlendiği, toplumsal cinsiyet algılarına yönelik değişimin normatif çerçeveye sabitlenerek analiz edildiği çağrışımını yaratmamalıdır.

Tezin odağına aldığı bu üç kavram bağlamında İslam, küreselleşmeye koşut olarak toplumsal değişime tabi olmakta (Turner, 1994), Türkiye özelinde ise bireylerin günlük hayatları, cinsiyet ilişkileri gibi alanlardaki faaliyetleri ve algıları değişim gösterebilmektedir (Onat, 2009).

### **Tezin Amacı ve Önemi**

Tez çalışmasının amacı, İslam ilmiyal kitaplarını, Türk modernleşme döneminin toplumsal cinsiyet algısındaki değişimi yönüyle yaklaşılarak feminist bakış açısıyla incelemektir. Tez bu kapsamda, Türkiye'deki toplumsal değişim sürecinin etkisinde toplumsal cinsiyet algısında meydana gelen değişimlerin İslam ilmiyhallerine nasıl yansıdığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda seçilmiş olan ilmiyhallerin ahlak ve sosyal yaşama dair bölümleri, *kadın* ve *toplumsal cinsiyet* temaları çerçevesinde kodlamalar ve birtakım parametreler altında incelenerek karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır.

Çalışmanın, kadın ve toplumsal cinsiyet temalarının dinsel metinlerde işlenişinin ele alındığı özgün kimliğiyle önem arz edeceği düşünülmektedir. Ancak bu noktada, araştırmanın çıkarım ve yorumlarında, ilmi hallerin taşıdığı olduğu metinlerarasılık özelliğinin dikkate alınmış olduğunun altı çizilmelidir (ilmi hallerin söz konusu özelliğine, “Yöntem” bölümünde etraflıca değinilmiştir).

Ayrıca yapılan analiz, kadına ilişkin Türk toplumunda yaygın olan, fakat farkında olunmadan sergilenen geleneksel inanç ve kabullerin İslam ilmi hallerine yansıyan boyutlarını, değişen zaman ve çeşitli yaklaşımlar açısından ilmi haller örneklemindeki konumlarıyla ortaya koymuştur.

Tez, yöntemsel olarak nitel paradigmanın teorik görüşü ve süreçleri üzerine temellendirilmiştir. Epistemolojik açıdan ise feminist duruş yaklaşımına yaslanan araştırma, eleştirel ve yorumlamacı yaklaşımın genel ilkeleri göz önünde bulundurularak gerçekleştirilen bir çalışmanın ürünüdür. Araştırmada desen olarak içerik analizi ve gömülü teoriye başvurulmuştur. Bu doğrultuda amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme ile belirlenen 14 adet İslam ilmi halinin ahlak ve sosyal yaşamla ilgili bölümleri, *kadın ve toplumsal cinsiyet* temaları etrafında incelenmiştir.

### **Problem Durumu ve Varsayımlar**

İslam dini, bireyi ve toplumsal hayatı çok yönlü kapsayan bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan toplumsal hayatla eş anlı olarak, çağın getirdiklerine göre dinin değişime uğraması kaçınılmazdır. Burada değişen dinin özü değil, fıkhi hükümlerin ve birtakım gelenek ve uygulamaların kırılmaya uğraması durumudur (Günay, 2010: 7-8).

Yeni binyılla birlikte Orta Doğu’daki Müslüman toplumlarının çoğunda, özellikle eğitim alanında toplumsal cinsiyet uçurumu kapanmaya yüz tutarken, aile yapıları, aile hukuku ve cinsiyet kalıp yargılarındaki değişimlere karşın kadınlar, İslamcılık akımıyla da karşı karşıya kalmışlardır. İslam ülkelerinde petrole bağlı zenginliği kullanarak oluşturulan kentleşme deneyimleri her ne kadar modernleşme rüzgarını bu toplumlara taşısa da geleneksel İslami algının etkisine bağlı olarak kadınlara yönelik bakış açılarında fazla değişim görülmemektedir. Eğitim düzeyindeki farklılaşmaya bağlı olarak bireysel haklar bağlamında bazı kadınlar sosyal, siyasal hak taleplerinde bulunabilmektedirler. İslami feminizm olarak bilinen bu eğilimle kadınlar, İslam kaynaklarının kadın bakış açısıyla yeniden

değerlendirilmesi gerektiğini, eşitsizliğin İslam dininin yapısından değil, kaynakların yorumlanış farkından ileri geldiğini iddia ederek birtakım çalışmalar yürütmüşlerdir (Tohidi, 2004).

İlmihaller toplumda, bir dinin inananlarının, Tanrı'nın kendilerine yöneltmiş olduğu görev ve sorumluluklara ulaşacakları dini yaşantı başvuru kaynağı olarak konumlandırılmıştır. Tez çalışması bağlamında İslam ilmihalleri, dini otoritenin öngördüğü yaşam tarzının din alimleri tarafından yönlendirildiği bilgi aktarımında referans olarak kullanılmaktadır. Toplumsallaşmada bu denli önem arz eden ve dinin sosyal içeriğini yansıtan bu kaynaklar, kapsayıcı olmamakla birlikte, toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde kadına ve erkeğe yönelik yargıların oluşmasını sağlayabilmektedir. Bu eserler, dinin geleneksel olarak kabul gören anlatılarına uygun olarak toplumda kadınlık ve erkekliğe dair pratikler sunabilmektedir.

Çalışmada Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nde yazılan ilmihallerde ataerkil bakış açısının hangi ölçekte vurgulandığını ve bazı ilmihallerde gözlemlenen kadına ilişkin yeni bakış açılarının durumu karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Türk modernleşmesinde kadınlara yönelik haklar, özgürlükler ve vurgular yeni dönemin önemli reform hareketlilikleridir. Bu süreçte, kadınların politik ve stratejik hassas manevralarla modernleşmenin öncüleri durumuna getirildiği görülmektedir.

Çalışma, bir yandan da İslam ilmihallerinde kadının konumuna ve toplumsal cinsiyet algısına ilişkin değişimlerin nasıl ele alınmış olduğunu problem edinerek analiz etme çabasıdır.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlayan modernleşme hareketlerinden Türkiye'nin bugünkü konfigürasyonunu kadın ve toplumsal cinsiyet ekseninde ortaya koyarken, var olan birtakım gerçeklikler ve dinamikler dikkate alınmalıdır.

Bu durumların ve gerçekliklerin başlıcası, yaygın kanının aksine, kadın hareketinin ilk kez Cumhuriyet kurulduktan sonra veya 1980'lerde gündeme gelmediğidir. İlerleyen bölümlerde detaylıca değinileceği gibi, "cüretkâr" olarak nitelendirilen kadın hareketleri 19. yüzyılda başlamış asırlık bir mücadelenin ürünüdür (Çakır, 2011; Sirman, 1989) ve Osmanlı'dan Cumhuriyete miras kalmıştır. Burada üzerinde durulan nokta, kadınların kendi hakları için hiç mücadele edip etmedikleri değil, hak arama talebinin ilk defa kendileri tarafından değil de karşı cins olan erkekler tarafından başlatıldığıdır. Çaha (2010), bu tartışmalara bir örnek sunarak açıklık getirmiştir: Cumhuriyet Dönemi'nde kadınların oy hakkı mücadelesi olmadan erkekler tarafından verildiği düşüncesine karşı Çaha, 2. Meşrutiyet'ten beri

kadınların oy mücadelesinde bulunduklarını ve Kurtuluş Savaşı sonrasında 1923'te Kadınlar Halk Fırkası kurduklarını belirtir. Aynı düzlemde Çakır da (2011), Cumhuriyet öncesinde bir kadın hareketinin yaşandığını anlattığı ve tarihi erkek kurgusundan ayırıp toplumsal hafızayı kadınlar lehine kazımak amacıyla yazdığı eserinde kadınların kendilerini ilk kez basın yoluyla ifade ettiklerini, Cumhuriyet'ten önce kırk civarında kadın dergisi yayımlandığını söyler. Eserde ayrıca Cumhuriyet öncesi kurulan yardım, eğitim, kültür, ülke sorunlarına ve farklı etnik grupların kadınlarının sorunlarına çözüm arayan, feminist ve siyasal partilerin kadın derneklerinden detaylıca bahsedilmektedir. Osmanlı aydınlarının kadınları bir muamma olarak görmelerini takiben özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında kadın imzalarıyla beliren kadın neşriyatının arkasında erkekler, Bora'nın (2017) ifadesiyle *erkek feminizmi* vardır. Ülkenin birtakım problemleriyle ilgilenen erkekler, ülkenin geçirdiği dönüşüm içerisinde kadının da dönüşmesi gerektiğine inandıkları için kendi fikirlerindeki, kendilerine layık gördükleri kadın tasarımı yazına yansıtıyorlardı. Böylelikle cüret bulan kadınlar 1886'da sahibi de yazarları da kadınlardan oluşan Şükufezar isimli bir dergi çıkararak günümüzde de devam eden kadın yazınının temelini atmış oldular. Genel kanaatin tersine, tıpkı Batı'daki gibi Türkiye'de de kadın haklarının ilk savunucuları arasında erkekler de bulunmaktadır (erkek feminizmi) ve aydınlar kadının durumunu değiştirmeyi modernleşmenin esaslarından biri olarak görmektedir (Kurnaz, 2015: 20; Bora, 2017). Bu hareket tabandan yani toplumdaki gelmekten ziyade, tavandan yani aydınlar tarafından yapılmıştır ve aydınlar toplumunda yönlendirici bir rol üstlenmişlerdir (Kurnaz, 2015: 93; Zürcher, 2000: 72). Tekeli (2017), Osmanlı Devleti'nin ilk feministlerinin modern erkekler olduğunu söyler ve bu saptamasını Kandiyoti'den bir alıntıyla destekler: Bu dönem feminizmi sadece 19. yüzyıla özgüdür ve tıpkı Mısır'daki gibi Osmanlı'daki feminizm de patriarkal ailelerine isyan eden modern erkeklerle başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle ve toplumla ilgili esaslar, İslam şariatının ilkelerine göre düzenleniyordu. Osmanlı Medreselerinin gerilemesinin ve bozulmasının başlangıcı kabul edilen 16. yüzyılın sonu itibarıyla devlet işlerindeki çeşitliliğin ve farklı alanlarda yetişmiş elemanlara olan ihtiyacın artmasıyla doğru orantılı olarak medresenin de geliştirilmesi icap ederken; bunun gerçekleşmemiş olması, medresenin gerilediğine ya da bozulduğuna değil; kendisini yenileyemediğine ve geliştiremediğine delil teşkil etmektedir (Yıldız,2019). Günlük hayatın fıkha ilişkin uygulamalarının halka yansıyan yönü Kadılar eliyle

yürütülüyordu. Halkın dindarlıkla ilgili tecrübesi ise taklidi seviyeyi geçemiyordu. Geleneğin ağırlıklı olduğu dindarlığa ilişkin kabuller merkez ve taşra arasındaki dindarlığın boyutlarını da farklılaştırıyordu. Bu durumun kadınla ilgili bakış açılarını da etkileyebileceği düşünülebilir.

Tezin sorunsal tartışmalarındaki bir diğer faktör, Osmanlı kadın hareketinin Batı'daki kadın hareketinden farklı bir şekilde siyasallaştığıdır. Şöyle ki, İslam devletlerinde kadının konumunun değişimi topyekûn devlet ve toplum yapısının değişimi demektir. Bu da laikleşmek için bir devrimi çağırıyordu. Kadının giyimi, eğitimi, toplumsal ilişkileri, özel ve kamusal alandaki konumu hep bu kapsamdadır. Dolayısıyla laikleşme döneminde kadın, Cumhuriyet devrimlerinin başlıca konusu haline gelmiş, milli bir kimlik oluşturma aşamasında kadının konumu önemli bir yer teşkil etmiştir (Çakır, 2011: 411).

Kadının konumundaki değişimlerde dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, sözü edilecek yeniliklerden ülkenin içinde yaşayan her kadının eşit olarak yararlanamadığı gerçeğidir. Hızla modernleşmekte olan büyük kentlerdeki bürokrasi kesimindeki kadınların yanında, kırsaldaki kadın gerek sınıfsal farklılıklardan gerekse geleneksel düşüncenin o dönemki yaygınlığından dolayı erkeklerle eşit imkânlardan yararlanamamıştır.

Osmanlı kadınıyla ilgili çalışmalar genellikle Müslüman zümre üzerinde ve/ya saraydaki kadınlar üzerine odaklanmış, imparatorluğun çok uluslu yapısından mütevellit toplumdaki Müslüman olmayan kadınların ve cemaatlerdeki kadınların cinsiyet rollerinin dağılımına ve iç dinamiklerine henüz bakılamamıştır. Bu durum iki sebebe bağlanır: dil ve kaynak problemleri ve Türk feminist tarihçilerin modern öncesine ilgilerinin çok yoğun olmaması (Tuğ, 2016: 45). Hukuksal bağlamda ise Osmanlı/İslam hukuku ile yeni kurulan devletin hukuku arasında kalınmıştır. Dolayısıyla toplumsal çözümlemelerde bu düalist kanun yapısı göz önünde bulundurulmalıdır.

Tüm bu gerçeklikler ve dinamikler dikkate alındığında, Türk toplumunu modernleşme yolunda kadın ve toplumsal cinsiyet temalarının değişim ve dönüşümlerinin, din kurumunun sosyo-kültürel kaynaklarından olan ilmiyal kitapları üzerinden araştırılması, bu konudaki gereksinimi açığa çıkarır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyete ve kadının konumuna ilişkin birer katalizör görevi görerek İslam ve halk arasında oluşturulan ilmiyal eserleri köprüsünün araştırılmasının, toplumsal değişmeyi anlamaya ışık tutacağı düşünülmektedir.

Tez çalışmasının ana problemi, Cumhuriyet'in ilanından sonra Türkiye'deki toplumsal değişim sürecinde kadın ve toplumsal cinsiyet olgularının ve bu olgulara ilişkin algılardaki değişimlerin İslam İlmihallerine nasıl yansıdığı ya da yansımadığıdır.

Bu kapsamda çalışmanın ele alacağı alt problemler ise şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Kadın ve toplumsal cinsiyet olguları, incelenen İslam ilmihallerine hangi konularda yansıtılmıştır?
- 2) Türkiye'de toplumsal cinsiyet algıları ve bu algılara yönelik değişimler, geleneksellik ve modernlik arasında nasıl yerini bulmaktadır?
- 3) İlmihallerde işlenen kadının kimliği ve statüsü, gelenekselden modernliğe geçişte nasıl tanımlanabilir?
- 4) İlmihallerde işlenen kadının toplumsal hayattaki ve evlilik ve aile hayatındaki konumu, gelenekselden modernliğe geçişte nasıl tanımlanabilir?
- 5) İlmihallerde işaret edilen dönemdeki toplumsal cinsiyet eşitliği algısıyla günümüz feminist toplumsal cinsiyet eşitliği olgusu örtüşmekte midir?

Sıralanan bu problemler doğrultusunda tez çalışmasının dört bölümde ele alınması uygun görülmüştür.

Tezin girişten sonraki ilk iki bölümü, diğer bölümlere yönelik bir kuramsal ve kavramsal arka plan sunmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu arka planda toplumsal cinsiyetin kavramsal ve algısal çerçevesi çizilmiş, din kurumunun toplum üzerindeki fonksiyonel etkisinden hareketle kavramın dinle ilişkisine ve İslami feminizm kavramına değinilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nde kadının konumuna ilişkin tarihsel bir özet verilerek kadının konumundaki değişimler üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise ilmihallere sosyolojik perspektiften yaklaşılarak eserler konusunda genel bilgi verilmiş ve ilmihallerin işlevleri tartışılmıştır. Bir tez çalışmasının ana iskeletini oluşturan “Yöntem” bölümü ise bu tezin üçüncü bölümü olup, çalışma süresince takip edilen metodoloji ve mantıksal çerçeve bu bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Örneklem alanı olarak nitelendirilen dördüncü bölümde ise, Değerlendirme ve Sonuç bölümünde cevaplanacak araştırma sorularına yönelik, kadın ve toplumsal cinsiyet temaları çerçevesinde ele alınan *Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın, Toplumsal Hayatta Kadın ve Evlilik ve Aile Hayatında Kadın* kategorilerine yönelik bulgulara ve tartışmalara yer verilmiştir.

## **Toplumsal Cinsiyet Olgusunun Dini Kaynaklar Üzerinden Okunmasına Yönelik Bir Literatür Taraması**

Gerek Türkiye’de gerekse uluslararası literatürde dini kaynakların toplumsal cinsiyet odağında okunmasını ele alan, bir tez bağlamında tümüne yer verilemeyecek kadar çok bilimsel çalışma mevcuttur. Tezin konusunu netleştirmek ve araştırma problemlerini yanıtlamak adına genel olarak toplumsal cinsiyet merceğiyle İslam dininin kaynaklarının incelenmesi üzerine bir literatür taraması yürütülmüştür. Özel olarak ise diğer dinlerdeki ilmi hallerle İslam ilmi halleri odağında, toplumsal cinsiyet ve kadın konusu etrafında örgütlenen çalışmalar gözden geçirilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda öne çıkan çalışmasında Berktaş (2012), İslamiyet ve Hristiyanlık’ta kadının statüsünü karşılaştırmalı olarak ele almış, tek tanrılı dinlerin ataerkil olduğunu, kadının ve kadın bedeninin denetlenmesini meşrulaştırdığını ileri sürmüştür. Yahudilik’in, Hristiyanlık’ın ve İslam’ın kutsal kitaplarında kadına yönelik şiddeti karşılaştırdığı araştırmasında Eryiğit-Bader (2018), her üç dinin erkeği kadından daha avantajlı bir konuma yerleştirildiğini, kadına yönelik şiddeti dinin meşrulaştırdığını düşündüğünü ifade etmiştir. Toprak (1982) da tarihte dinin fonksiyonlarından başlıcasının yerleşik otoriteyi güçlendirmek olduğunu, bu durumun da kadın ve erkek ilişkileri bağlamında kadının erkeğe itaatini pekiştirdiğini ve çifte bir itaat sistemi oluşturduğunu iddia etmiştir. Bunların dışında İslam’ın toplumsal cinsiyete karşı duruşunu başka dinlerle kıyaslayan veya ortaya koyan çalışmaların bir kısmı ise Tohidî and Bayes (2001); Carmody, (1979); Read, (2003), Turner (1994) ve Parrinder (1996) tarafından kaleme alınmıştır.

Kur’an özelinde ise Bauer (2015) Kur’an’ın Orta Çağ ve modern dünyadaki (1850 sonrası) yorumlamalarının zamana ve bağlama göre değişen bir olgu olduğunu ortaya koymuştur. İki yıllık bir atölye çalışması sonucunda oluşan editörlü araştırma, çoklu ve sosyolojik bir bakış açısıyla fenomenolojik yöntemin Kur’an çözümlemelerinde kullanılabileceğini örnekleyerek açıklamıştır (Ö. Güngör, 2018). Akdemir (1991), Düzgün (2011), Keloğlu (2018), Marancı (2002), Kırbaoğlu (1991), Karşlı (2003), Paçacı (2008), Karakuş (2019), Güler (1991), Durmuşoğlu ve Kurt (2008) ve Yaşar (2009) benzer yönlerden Kur’an’da kadın konusunu inceleyen isimlerden bazılarıdır.

Şişman’ın takdimiyle piyasaya sunulan çalışmasında Tucker (2015), İslam hukukunu çeşitli kaynaklardan ve özellikle Osmanlı belgeleri özelinde kadınların

hakları çerçevesinde incelemiş, İslam'da toplumsal cinsiyet temelli ayrımın ve cinsiyetçi bir hukuk sisteminin var olduğunu öne sürmüştür. Arsel (2014), Şeriat düzeninin kadını, doğmasına karşı çıkılan, doğduktan sonra sömürülen, cehenneme layık görülen bir varlık olarak konumlandığını belirterek bu iddialarını kendi usulünce İslami kaynaklarla ispatlamaya çalışmıştır.

Türkiye'de diğer İslam kaynaklarının kadına duyarlı bir yaklaşımla okunmasına örnek verilecek çalışmaların biri Şefkatli-Tuksal (2012) tarafından hermenötik yöntemle yapılmış, Hadislerdeki kadın aleyhtarı söylemin geleneklerden kaynaklandığını belirtmiştir. Taslaman ve Taslaman (2019), Kur'an'ın hem 7. hem de 21. yüzyıl kadınına hitap ettiğini, din ekseninde geliştirilen kadın aleyhtarı söylemin temelinde dinin değil, geleneğin yattığı sonucuna vardıklarını okurla paylaşmışlardır. Benzer çalışmaların bir kısmı ise Martı'nın (2009) ve Cihan'ın (1997) uydurma rivayetler, Ateş'in (2001) Hadisler, Arslan'ın (2006) fetva soruları, Davarcı'nın (2008) ise tefsirler üzerine araştırmalarıdır.

İlaveten, kimi araştırmalar ise, kadın ve toplumsal cinsiyet konusundaki yorumları ihtilafli olan Kur'an sureleri ve ayetlerini ele almışlardır. Bu araştırmaların özellikle Nisa suresi (Görgülü, 2013; Özdemir, 2002; Aydın, 2017), Yusuf Suresi (Teke, 2018) ve Bakara Suresi (Bulaç, 1991) üzerine yoğunlaştığı görülmüştür. Ayrıca kimi çalışmaların Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cuma hutbelerindeki kadın ve toplumsal cinsiyet olgularına eğildikleri saptanmıştır (Demir, 2013; Eslen-Ziya ve Korkut, 2016; Sağır ve Demirağ, 2017; Çiçek, 2013; Özduval, 2005; Saçmal, 2013). Akgül (2013) ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadın ve aileye ilişkin 2000 yılı sonrasındaki yayınlarını toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısıyla incelemiştir.

Öte yandan, toplumsal cinsiyet ve din konularının girift ilişkisine mesafeli yaklaşan çalışmalar da mevcuttur. Bu yaklaşımlar konusunda Yapıcı (2011) bir sınıflama sunmuştur. Katı oryantalistlerin modernliğin tüm sunumlarını sorgulamadan kabul ederken, ılımlı oryantalistlerin hem Batı'yı eleştirip hem de Batı'ya karşı duruşlarından bahsetmiştir. İslamcı görüşe sahip kişilerin ise, bu oryantalist düşüncelere karşı İslam'ı savunduğunu, İslamcı feministlerin Batı ile İslam arasında bir köprü kurmaya çalışıp bunun mümkün olmadığını görünce alternatif bir modernleşme arayışına girdiklerini öne sürmüştür. Son olarak tarihseleci yaklaşımı savunanların da Batılılaşma mantığında Kur'an ve Hadis çözümlemeleri yaptıklarını, sonrasında bu eleştirileri Batı'ya yönelttiklerini belirtmiştir. Bir başka sınıflamada ise Akgül (2002), zamanla oluşan farklı dindarlık tipolojilerinin,

reformlara ve değişime dair görüşlerin çeşitlenmesini etkilediğini, bu minvalde radikal muhafazakâr kesimin gelenekseli bugüne taşımak isterken, modernistlerin ise İslam'ı Batı medeniyetinin şartlarında değerlendirerek, İslam ve Batı arasında bir uzlaşa düşündüklerini dile getirmiştir.

Bu görüş ayrılıklarından birini Amman (2011) ileri sürmüş, cinsiyet konulu çalışmalarda kadın çalışmalarının ön planda tutulup erkeklerle ilgili çalışmaları az ve yetersiz bulduğunu belirtmiştir. Bayındır (2011), kadının ev işleri yapmasını ve annelik görevini açıklamış, erkeklerin de hayatın her alanında etkili olduğunu, fakat icat edilen toplumsal cinsiyet terimiyle kadınların da her alanda etkili olması beklendiği için dengenin bozulacağını düşündüğünü belirtmiştir. Öztürk (2011) ise, toplumsal cinsiyet kavramının İslam dünyasında ve kadın merkezli tartışılması ile ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmuştur: “İslam dünyasının klasik dönemlerinde kadın bugünkü şekliyle bir sorun olarak algılanmamıştır; ancak bu keyfiyet İslam tarihi boyunca kadın cinsine müteallik hiçbir sorunla karşılaşmadığı anlamına gelmez; bilakis geçmiş dönemlerde kadının erkekle aşık atmak gibi bir iddiası bulunmadığı için, toplumsal ölçekte kayda değer bir sorun olarak görülmediği, haliyle İslam'ın yumuşak karnı olarak telakki edilmediği anlamına gelir.” (s. 167).

Tüm bu çalışmaların yanında, Kur'an ve diğer İslam kaynaklarının kadın duyarlı bir bakışla incelenmesine yönelik İslami feminist literatür geniş bir örnek yelpazesi sunmaktadır. Malezya'daki Sisters in Islam (SIS) grubunun ve bu grubun kuruluşunda önemli rolleri üstlenen entelektüel kadınların çalışmalarının yanı sıra, literatürde bu amaca hizmet eden pek çok araştırma bulunmaktadır (Gürkan, 2015).

Bu araştırmacıardan Wadud-Muhsin (1992), eserinde geleneksel tefsirlerin kadın konusunda taraflı oldukları düşüncesiyle Kur'an'ın modern çağdaki kadınlar için bir okumasını yapmayı amaçlamış ve Hocası Fazlur Rahman'ın hermenötik modelini kullanmıştır. İslami feminist yazına katkı sağlayan bir diğer isim Mernissi (1975) ise, İslam'ın kadın ve erkek cinslerini eşit kabul etmediğini söylerken bu eşitsizliği kadın bedenine bağlayarak, kadının elinde bulundurduğu cinsel kuvvetin baskı altında tutulmaya çalışılmasına temellendirir. Benzer bir araştırmayı Türkiye'de yürüten Fidan (2005), Kur'an'da kadının ve erkeğin nasıl anlamlandırıldıklarını dilsel-lengüistik-, tarihsel ve ontolojik olarak üç perspektifte incelemiştir; kadının Kur'an ve diğer kutsal metinlerin konusu olarak dilin bir referansı olmaya devam ettiğini, fakat bu ifadelerin ontolojik veya tarihsellik ikilemine indirgenemeyeceğini belirtmiştir.

Söz konusu bu üç çalışmanın ele alındığı araştırmasında Şahin-Aynur (2013) ise, feminist Kur'an okumalarının olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda İslamcı kadın ve feminist Kur'an okumalarını temsilen Wadud-Muhsin ile seküler Müslüman kadınları temsilen Mernissi'yi ele alarak görüşlerini karşılaştırmıştır. Sonrasında ise ayet yorumlamalarını hermenötik veya ataerkil bakış açısından uzak yorumlayan Fidan'a değinmiştir. Yazar, sonuç olarak, eserlerde erkeğin üstün tutulduğunu, buna karşın feminist Kur'an okumalarının kadınlara ilişkin olumlu fakat sorunlu bir alan oluşturduğunu belirtmiştir. Bu durumun nedenini metodoloji eksikliğine ve/ya Batı kaynaklı olmasına bağlamış, feminist Kur'an okumalarının tefsir alanını zenginleştirdiğini dile getirmiştir.

Barlas (2001; 2014) ise herhangi bir sembolik ve normatif referansa bağlı kalınmaksızın, kadınlar ve erkeklerin Kur'an'da cinsel veya toplumsal görev temelinde tanımlanmadığını, kadının değeri ve statüsü konusunda modern düşüncenin dahi çok ötesinde eşitlikçi bir açılım sunduğunu ileri sürer. İslami feministlerin Kur'an'ı kadın gözüyle okumalarına yönelik alana katkı sunan ve bu çalışmada başvuru Ali (2014), Gürhan (2011), Ahmed (1992), Nagata (1984), Badran (1995), Mir-Hosseini, (1996; 2014), Moghadam (2003), Moghissi (1998), Roald (2002), Şenat-Kazancı (2009), Tunçer (2019), Sabbah (1992) gibi isimler de bu minvalde değerlendirilebilir.

Daha özel bağlamda, yapılan taramalar neticesinde İslam ilmiyhallerine sosyolojik açıdan bakan çalışmalara rastlanmıştır. Okumuş (2006), Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nin sosyal yönlerini ve toplum üzerindeki etkilerini ele almıştır. Kırbaçoğlu (2002), Mızraklı İlmihal, Büyük İslam İlmihali, İslam Dini ve Türkiye Diyanet Vakfı İlmihali'nin genel bir kritiğini yapmıştır. Üstün (2016) ise Nimet-i İslam, Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye ve Diyanet Vakfı İlmihali'ni fıkıh ve tasavvuf konuları çerçevesinde inceleme altına almıştır. Bu çalışmaların dışında, Kelpetin- Arpağuş (2002), Cici (2001), Karaman (1996), Krstić (2020) ve Kut (1997) da İslam ilmihal eserlerine ilişkin çalışmalarda bulunmuşlardır.

Öte yandan incelemelerde, ilmihal (kateşizm) metinlerini ve/ya ilmihal geleneğine ilişkin bilgi verilen kaynakları toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alan çalışmalara rastlanmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Neuenfeldt (2015), toplumsal cinsiyet teorileriyle dinin (Katolisizm) karşılaştırmalı olarak çalışılabilmesini, her ikisinin de yalnızca ideolojilerin değil, sosyal, felsefi ve dini konuların ve kurumların toplamı olmalarına bağlamaktadır. Li (2015), 19. yüzyılda

Çin'deki üç Katolik kadını konu edinerek, Fransız misyonierlerin Hristiyanlık mesajlarını bu kadınlara nasıl sundukları konusuna eğilmiş ve kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden etkilendiklerini saptamıştır. Walsh (2017), *The Shepherd of Hermas* ve *Catherine of Siena- Dialogue* adlı dini metinlerden yola çıkarak kilisedeki kadın cemaat (*Ecclesia*) ve kadın dini liderleri araştırmış, bu tür çalışmaların ilahi olanın cinsiyetlendirilmesine ilişkin geniş bir feminist eleştiri ve anlayışa açılım sağlayacağını öne sürmüştür. Connolly (2020), İncil üzerine okumalar yapan kadınları ele almış, bu kadınların metodolojik, ideolojik farklılıklarından yola çıkarak akademik eğitim almış İncil tefsircileri ve akademik olmayanlar şeklinde ikili bir ayrıma gitmiştir. Çalışmada ayrıca, *Gospel of Mark* adlı eserdeki bir hikâyeye yönelik feminist hermenötik örneği sunulmuştur. Good, et al. (2011) ise, evlilik konusuna ilişkin Hristiyan kaynaklarının yeniden okumasının (*rereading*) yapılabileceğini öngördüklerini belirtmişlerdir. Skladanowski (2018), ilmi hallerin kullanıldığı Katolik eğitimindeki cinsiyet eşitliğine dair problemleri antropolojik ve etik açıdan irdlemiştir. Ndubisi (2016), Haskins (2003), Robinson (2005), Messina-Dysert (2014), Roma Katolik Kilisesi'nde kadınların rahip olarak atanamamalarıyla ortaya çıkan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini tartışmışlardır. Mwije (2012) ve Ani, et al. (2014) ise, Afrika'daki kadınların toplumsal cinsiyet eşitliğine erişmelerinde Hristiyanlık'ın etkisi üzerine çalışmalar yürütmüşlerdir. Fakat bu çalışmalarda özel olarak ilmi hal (kateşizm) üzerine toplumsal cinsiyet bakış açısıyla irdelenmiş bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Tüm bunların yanında, tez çalışmasının konusuna yakın duran makaleler saptanmıştır. Gerek incelediği eserin Comte'un *Pozitivizmin İlmi hali* (*The Catechism of Positive Religion*) olması, gerekse erkek rahiple bir kadın arasında geçen diyaloglardan oluştuğu için feminist bir metin analizine izin vermesi bağlamında Durakbaşı'nın (1997) makalesi, teze en yakın çizgide bulunan çalışma olarak nitelendirilebilir. Comte'un kadınları ahlaki açıdan erkeklerden üstün, insanlığın kendiliğinden rahip-kraliçesi, kurtarıcı, filozoflarla birlikte "doğrudan üretimin içinde olmayan unsurlar olarak toplumun bütünleşti harcını oluşturanlar" ve diğer kam olarak nitelendirmesi, Batı feminist hareketin gelişmesine katkı sağlamıştır. 3 *Hal Kanunu*'ndan hareketle teolojinin yerini pozitivizmin alması durumunda kadınlar ailenin ve toplumun koruyucuları olarak eğitilecek ve bu durumda insanlık refaha kavuşacak, toplumsal düzensizlik giderilebilecektir. Öte yandan Durakbaşı, bugünkü feminist bakış açısıyla Comte'u, ailedeki iş bölümü

konusunda kadın ve erkeğe yönelik özcü savlara temellenmesi, kadının ev içi rollere yöneltirken, ev dışı sorumluluklardan uzaklaştırdığını belirterek “muhafazakâr” olarak algıladığını söyler. Cumhuriyet Türkiye’sindeki laiklikle “Comtevari” bir ideolojiyi karşılaştırarak, Türk kadınlarının toplumsal yenilenme çerçevesinde toplumsal yarara katkıda bulunup kamusal alana çıkabileceklerinden bahseder.

Doğan (2012) ise, çalışmasında kadınlık tanımlaması yapan popüler kültür ürünlerinden Jale Şimşek’in Hanım Hanıma Fetvalar ve Ayşe Gül’ün Kadın İlmihali’ni analiz etmiş, bulgularında İslam’ın bedene yönelik tutumunun mekanik olduğunu dile getirmiştir. Kadın ve erkeğin biyolojik olarak farklı olmaları, kadının doğurganlık, emzirme ve cinsel çekicilik gibi özelliklerinin yanında akıldan yoksun olmasından ötürü bedensel denetiminin olmamasından kadını “tehlikeli” olarak addetmiştir. Erkek ise akılcı, üstün ve denetimi elinde bulunduran cins olarak betimlenmiştir. Kısacası, kadınların bu durumu, kadın ilmiyhalleri vasıtasıyla içselleştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Çetin (2016) ise, yazarları İslam Hukuku alanı uzmanı olan, çok satan ve farklı mezheplerin görüşlerini içeren kadın ve aile ilmiyhallerinde kadın algısını incelemek niyetiyle bir çalışma yapmıştır. Analiz, inanç, ibadet ve ahlak konularının yanı sıra, kadınla ilgili yaratılış, evlilik, boşanma, kadının görev ve sorumlulukları çerçevesinde yürütülmüş, sonuç olarak bu ilmiyhallerdeki kadın algısının “problemlili” olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca söylemlerde kadının iman ve ibadet gibi konularda erkekle eşitken, evlilik, boşanma, şahitlik ve devlet başkanlığı gibi konularda kadınların aleyhine olan bir eşitsizlikten dolayı toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair ipuçları bulgulanmıştır.

Terzioğlu (2013) ise, Osmanlı Dönemi’nde özellikle 15. ve 17. yüzyıllar arasında yazılan ve Osmanlı ilmihal külliyyatının büyük bir bölümünü oluşturan Türkçe ilmiyhallerin yazarlarının, sivil ve devlet makamlarında din bilginleri, hane reisliği ve siyasi otoriteler olarak erkekleri görmek istediklerini öne sürmektedir. Yazar, böylelikle bu erkeklerin, bakmaktan yükümlü oldukları eşleri, çocukları, köleleri ve çalışanlarının dindar, sadık ve kurallara uyan kişiler olarak yetiştirebileceklerini ileri sürmektedir. Benzer bir yorumu Zürcher de (2000) getirmiş, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı yazarlarının muhafazakâr bir tavırda olduklarını, olası bir toplumsal veya dinsel eleştiriyi *fitne* olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında, tez çalışmasına önemli bir alt yapı sunan bu bilgiler, önemli bir yerde durmaktadır.

Dahası, araştırma konusunda yapılan tezlerin belirlenmesi amacıyla Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi veri tabanı taranmış, bu tezlerin ilmi haller bağlamında ele aldığı konuların ilmi hallerin tasnif edilmesi ve içeriğindeki konular bakımından sınıflandırılması üzerine yapılmış tez çalışmaları görülmüştür. Kurt (1998) ilmi hallerin tasnifi ve itikadi konular üzerine, Bozkurt (2006) ise ilmi hal eserlerinin dili, ilmi hal dindarlığı, güncel olmayan bilgiler, ibadet kavramıyla ilgili problemler, şekilcilik, delilsizlik gibi birçok konuya değinmiştir. Tezlerin bazılarının ise ilmi haller arası karşılaştırma yapmaya odaklandığı görülmüştür. Köse (2019) dokuz ilmi hali içerik ve yöntem açısından, Kurtde (2004) ise Kur'an'la Büyük İslam İlmihali'ni karşılaştırmıştır. Altun (2013), Büyük İslam İlmihali ile Kutbittin İzniki'nin Mukaddimesi'nin çeşitli yönlerden kıyaslamasını yapmıştır. Aynacı (2009) ise, Osmanlı kuruluş dönemi ilmi hallerini dil, içerik ve anlatım teknikleri gibi kategoriler üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde irdelenmiştir. Güven (2019) Necatü'l-Mü'minîn, Usûl-ü Akâidi İslâmiyyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihal isimli eserleri değerlendirmiştir. Saliha (2011) Mızraklı İlmihal ve Arnavutça bir ilmi halin karşılaştırmasını yapmıştır. Cerrah (2010), Vesiletü'n-Necât, Musahhah Dürr-i Yektâ ve İlmihal adlı eserlerin tanıtıp değerlendirmiştir.

Kimi tezler ise yalnızca bir ilmi hal eserinin incelenmesine odaklanmışlardır. Günaydın (2015), Büyük İslam İlmihali eserindeki hikmet-i teşrî'e ilişkin görüşleri incelerken, Aslan (2011) ise aynı eserde yer alan Hadislerin tahriri ve değerlendirilmesini, Karakuş (2020) ise aynı eserdeki taharet ve namaza ilişkin hükümleri analiz etmiştir. Güman (2000) Nimet-i İslam, Merdin (1999) ise Mızraklı İlmihal adlı eserleri incelemiştir. Shapenov (2017) ve Tasbolat (2016) Kazak ilmi hal geleneğini incelemiş, Okur (2011) ve Öztürk (2019) ise ilmi halleri din eğitimi açısından değerlendirmişlerdir.

Yukarıda belirtilen tüm bu kuramsal ve kavramsal çalışmaların yanında, din ve toplumsal cinsiyet konusundaki araştırmaların yöntemsel durumuna ilişkin çalışmalara da değinmek uygun bulunmuştur. Zira tezin her aşamasında dikkate alınan bu metodolojik söylemler birer yol gösterici gibi kabul edilerek, araştırma mantığının bu çerçevede şekillenmesine dikkat edilmiştir. Kırbasoğlu (1991), Kur'an'ın kadına bakışını çalışan kişilerin metodolojik eksikliklerini şu şekilde belirtmiştir: "Ayetleri kuşatan tarihi ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmamak; Kur'an ayetlerinin indiriliş sebeplerini dikkate almamak; Kur'an'daki bazı ifadeleri (...) metin içerisinden soyutlayarak ele almak; birtakım

ayetleri tek tek kullanmak, Kur'an'daki kadınlarla ilgili ifadeleri bir bütünlük içerisinde ele almamak (parçacı yaklaşım); ayetleri daima zahiri, dış anlamıyla anlamak; mecaz, kinaye, teşbih, teşvik ve sakındırma gibi üslup özelliklerini dikkate almamak.” (s.272).

Subaşı (2012) ise, kadın ve din konularını ele alan çalışmalardaki özgünlük ve sahicilik sorununa ilişkin Türkiye kontekstinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Ülkemizde kadın konusunun feminist bir yaklaşımla ele alınması dolayısıyla yönlendirici olduğundan, yine bu tip çalışmalarda epistemolojik dayanaklara başvurulmadığından ve alanın özgün bir dilinin olmadığından bahsetmiştir.

King (2005), sosyal ve beşerî bilimlerde *din körlüğü*, birçok din çalışmasının içinde ise *toplumsal cinsiyet körlüğü* olduğunu söylemiş ve din ve toplumsal cinsiyet çalışmalarındaki bu çifte körlüğün altını çizmiştir. Ancak yine de toplumsal cinsiyet ve din çalışmalarının gerekliliğini bu dört esasla dile getirmiştir: “Toplumsal cinsiyete eleştirel bir yaklaşım yapılmadan dini çalışmaların analizi veya betimlemesi yapılamaz; toplumsal cinsiyet, dinlerin içinde bulunan karmaşık, lokal, özel fakat evrensel bir olgudur; bu karmaşık karşılıklı ilişki, iki dal için çekici bir çalışma alanı sağlar; din ve toplumsal cinsiyet birbirlerinden bağımsız, birbirlerine benzer veya aynı konular değil; karşılıklı olarak birbiri içerisine gömülü konulardır; din içerisindeki toplumsal cinsiyet, ırk gibi farklı kök ve bağlamlardan gelen yapılar doğrudan karşılaştırılabilen analitik yapılar değildir.” (s. 1-13).

Literatürde taranan ve tezin araştırma soruları bağlamında burada değinilen makale, kitap ve tez çalışmalarından hareketle, toplumsal cinsiyet ve din konusunun hala karşılıklı etkileşimli bir yapıda, kimi zaman savunmacı kimi zamansa uyumlu bir tavırda ve güncelliğini koruyan çok boyutlu bir alan olageldiği görülmektedir. Tüm bu kaynakların sentezi, özellikle fıkıh literatürünün önemli eserlerinden olan İslam ilmi hallerinin toplumsal yapı üzerindeki etkisine yönelik sosyolojik araştırmaların sınırlı olduğunu gösterir niteliktedir. Dahası Türkiye Cumhuriyeti örneğinde modernleşmenin öncüsü olarak kabul edilen kadın, dolayısıyla toplumsal cinsiyet algıları konusundaki değişimlerin bu eserlere yansıyor yansımıyor veya nasıl yansıdığı tartışmaya değer olan diğer boyut olarak durmaktadır. Epistemolojik açıdan feminist duruş yaklaşımına yaslanan, metodolojik açıdan ise araştırma stratejilerinin ve mantığının tam olarak ortaya koyulduğu çalışmaların noksanlığı belirlenmiştir. Dolayısıyla önceki araştırmalarda eksik kaldığı ve/ya geliştirilmeye açık olduğu düşünülen noktalar üzerine yeni bir

araştırma yapma ihtiyaı doğmuştur. Tüm bu sebeplerin bir kesişimi niteliğinde olacağı düşünceyiyle, İşlam ilmi hallerine toplumsal cinsiyet ağısından yaklaşmayı amaçlayan bir çalışmanın feminist duruş yaklaşımıyla yürütölmesi uygun bulunmuş ve tezin konusu bu doğrultuda tasarlanmıştır. Böylelikle tezin ilgili literatürü zenginleştireceği, din sosyolojisindeki yeni çalışmalara zemin oluşturacağı ve bu tür çalışmaların disiplinlerarası sınırları hızla aştığına dair bir gösterge olması bakımından önemli olacağı düşünölmektedir.



## 2. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE: TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN

### 2.1. Toplumsal Cinsiyet Kavramı

Cinsiyet, kadın ve erkeklerin üreme biçimlerine işaret eden anatomik ve biyolojik farklarıdır. Toplumsal cinsiyet ise, toplumun bu cinsiyetler için inşa etmiş olduğu beklentilerin ve sosyal belirlenimlerin ürünüdür. West and Zimmerman'ın (1987) *doing gender* olarak ifade ettiği *toplumsal cinsiyet inşası*, bir bakıma kadın veya erkek olmanın toplum içinde düalist bir perspektifle algılandığı anlamına gelmektedir.

1970'lere kadar dilbilimsel bir ulam olarak kullanılan *toplumsal cinsiyet* (*gender*) terimi, halen dilbilimde kullanılmakla birlikte, zaman içerisinde anlamsal bir eksen kayması yaşamıştır. Butler (1999), cinsiyetler arası yapı farklılıklarını belirten bu terimin bir tür gramer ve dilbilimsel zorunluluk olduğunu dile getirmiştir. Amerikalı psikanalist Stoller'in (1984) biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin farklı olabileceği savını müteakiben, 1972'de İngiliz yazar Oakley'in (2015) de kullanmasıyla, toplumsal cinsiyet terimi sosyolojik bir kavram halini almıştır.

Daha evvelinde, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimlerinin ayrımı ise ilk kez 1955 yılında felsefe ve psikoloji alanlarında uzman Dr. John Money tarafından ortaya atılmıştır. Kendisi, toplumsal cinsiyet kavramının doğuştan gelen cinsiyetlerden farklı olduğunu söyleyerek terimin anlamını genişletmiştir. Toplumun üretimle ilgili olmayan, fakat sosyal açıdan kadınlık ve erkeklikle ilgili tüm pratiklerini göz önünde bulundurarak *toplumsal cinsiyet rolleri* (*gender roles*) terimini alana kazandırmıştır (Bennett, 2016). Ardından, 1976 yılında Sussex Üniversitesi'nde düzenlenen bir çalıştayda Olivia Harris ve Maureen Mackintosh gibi bilim insanlarının, kadınların da erkekler gibi birer biyolojik varlık olduklarını, ancak kadınların ikincil konumda bulunduklarını ve bu durumun biyolojik değil, sosyal bir inşa olduğunu belirtmeleriyle terim daha geniş bir kullanım alanına yayılım göstermiştir (Reddock, 2000: 37).

Kadın ve erkek olmanın, hatta günümüzde erkeklik çalışmalarıyla Queer Teori'nin tartıştığı gibi farklı cinsiyetlerin de sınıflandırmaya dâhil edilmesi gerektiğini öne süren çeşitli yaklaşımların artmasıyla, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimleri farklı anlamlandırmalara maruz kalmaya başlamıştır. Böylelikle kimi zaman

birbirleri yerine kullanılan bu terimlerin, kimi zaman ise kesinlikle ayrı kavramlar olarak ele alınmaları durumu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kadın ve erkekler arasındaki farkın, bireylerin doğal özelliklerinden mi yoksa sosyalizasyon sürecinde edindikleri cinsiyet temelli özelliklerinden mi kaynaklandığı tartışması, birçok alandan bilim insanının üzerinde durduğu bir sorunsalın özünü teşkil eder hale gelmiştir.

Toplumsal cinsiyet, bir toplumdan başka bir topluma değişkenliğe uğrayabilen bir fenomendir (WHO, 2018; EIGE, 2018). Sosyo-kültürel, insan icadıdır, değişkendir ve değiştirilebilirdir; eril ve dişi niteliklere, kadın ve erkeklere atfedilen rollere ve sorumluluklara denk gelmektedir. Diğer taraftan cinsiyet ise doğal ve biyolojiktir, değişmezdir ve değiştirilemezdir; cinsel organlardaki ve dolayısıyla üreme işlevindeki farklılıkları göstermektedir (Bhasin, 2003: 2-3).

Ne var ki bazı bilim insanları, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimlerinde bariz bir ayırımdansa, bu iki kavramı birbirleri yerine kullanma yoluna giderler. Nitekim Golombok and Fivush (1994), biyoloji ve toplumsallaşma üzerine odaklanan çalışmalarında, kadınların ve erkeklerin gerek dilsel gerekse davranışsal farklılıklarının üzerinde durmuşlar ve sonuç olarak İngilizce *sex* ve *gender* terimlerini semantik yakınlıklarından ötürü farklı alanlarda ve anlamlarda kullanmamayı tercih ettiklerini dile getirmişlerdir. Yine Butler (2009), cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı, biyolojik cinsiyetin (bedenin) de toplumsal cinsiyet gibi toplum ve kültür tarafından yorumlanacağını öne sürerek reddetmiştir. Butler, yalnızca kadın ve erkekte oluşan söylemi kısıtlayıcı bulmuş ve ikili toplumsal cinsiyet sistemine alternatifler sunmayı teklif etmiştir. Foucault'un (1978) toplumsal cinsiyet mekanizmasıyla biyolojik cinsiyetin kültür ve toplum tarafından oluştuğunu ileri süren savları eklenince, bu argümanların günümüzün feminist açıdan tanımlanan toplumsal cinsiyet algısını oluşturmuş olduğu söylenebilmektedir.

Temel çalışma zeminlerini toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nedenleri ve sonuçları üzerine oturtan feminist kuramcılar ise, cinsiyet farklılıklarının biyolojik olarak değil, toplumsallaşma sürecindeki bireye toplum tarafından yüklenen birtakım roller ve görevlerle şekillendiği gerçeği üzerinde durmaktadırlar. Ayrıca bu kuramcılar, özellikle kadın cinsinin toplumsal cinsiyete dayalı kalıp yargılardan olumsuz yönde etkilendikleri ve bu yargıların cinsiyete dayalı ayrımcılıkları yeniden ürettiğini savunmaktadırlar.

İki kavram arasındaki tüm bu karmaşanın bir adım ötesinde ise, toplumsal

cinsiyet fenomeninin farklı algılanışları ve yorumlanış biçimleri bulunmaktadır. Alanyazında toplumsal cinsiyete olgusuna ilişkin farklı yorumlamaların mevcut olması, kavramın bazen yanlış anlamlarda, bazen de özellikle cinsiyet gibi farklı terimler yerine kullanılmasına yol açarak karışıklığa mahal verebilmektedir. Özellikle din ve kadın çalışmalarında ortaya çıkan bu durum, kavrama karşı ön ve yanlış yargılara zemin hazırlayabilmektedir.

### 2.1.1. Algısal Düzlemde “Toplumsal Cinsiyet” Kavramı

Algı kavramı, bireylerin etrafındaki uyarıcıları anlamlandırma ve yorumlama sürecini ifade etmektedir (Arkonaç, 1998). Bireyden bireye ve dolayısıyla toplumdan topluma farklılık gösteren ve *gerçeğin ne olduğu* sorusuyla aynı düzlemde ilerleyen bu süreç, bir toplumdaki ortak görüşler, inanç yapıları ve toplumsal yapıyla da yakından ilgilidir (Friman, 1999: 6).

Toplumsal cinsiyete ilişkin algılar ekseninde ise, her bireyin, toplumda ve kültürde o güne kadar benimsenmiş ve içselleştirilmiş olan cinsiyete dayalı algıları kendine bir mesnet sayarak, her iki cins için geliştirdiği algılara yönelik davranışlar sergilediği söylenebilir. *Toplumsal cinsiyet kalıp yargıları (gender stereotypes)* olarak tanımlanabilecek bu genellemeler, toplumla ilgili *algılayışlar, inançlar ve beklentilerden* (Mackie, et al., 1996) meydana gelir. Dünyaya geldiğindeki cinsiyeti gibi biyolojik özelliklerinin yanı sıra, dahil olduğu din, dil, ırk, sınıf, kültür gibi çok kimliklilik örüntülerini ailesinden alan bir bireye, bu özelliklerinin yanında toplumun kurguladığı uzanımlar eklenir. Cinsiyet ve bu cinsiyetine göre toplumdaki temsiliyet örüntüleriyle birlikte birey bir sosyal inşa sürecine dahil olur. Kısacası bu sosyo-kültürel belirlenimlerle kadın dişil, erkek ise eril olagelir.

Sosyalleşme sürecinde edinilen cinsiyet kalıp yargıları, bu kalıp yargıları algılayan ve algılanan insanların özelliklerine göre değişim gösterebilmektedir. Örneğin algılanma noktasında bir erkeğin çocuğuna yemek hazırlaması, o erkek için erkeklik kalıp yargılarını devreye sokmada zor olacaktır. Ya da atletik yapılı bir erkeğin, yumuşak hatlı bir erkeğe nazaran daha çok macera sever, güçlü ve bağımsız olarak algılanması kalıp yargılardan bir diğeridir. Algılayan noktasında ise, bireyin güçlü bir cinsiyet şeması varsa, kalıp yargılarını daha sık kullandığı görülmektedir. Bu kişiler *toplumsal cinsiyet şemalı (gender schematic)* olarak adlandırmış ve toplumun aşematik bireyler yetiştirmesi gerektiği öne sürülmüştür (Yaşın-Dökmen, 2016: 111).

Sosyalleşme sürecinde oluşan bu kalıp yargılar, cinslerin ast-üst ilişkisi bağlamında eşitsiz konumda bulunmalarının temel nedenlerindendir. Toplumun kadınlık ve erkeklik algılarına göre şekillenen toplumsal cinsiyet rollerinin yol açtığı belirlenimler hem kadın hem de erkek cinsini etkilemektedir (Burn, 1996; West and Zimmerman, 1987; Eisler and Skidmore, 1987; Fischer, et al., 1998; Avcı, vd, 2016; Goldberg, 2009; Kramer and Beutel, 2010).

Arık (2016), ataerkil toplumsal yapının birincil faillerinin erkekler olduğunu vurgularken, erkekliğin de bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak görülmesinin ataerkil düzene bir başkaldırı olduğunun altını çizerek. Günindi-Ersöz (2016), toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin erkeğe bir yandan ayrıcalık, güç ve iktidar sağlarken; diğer yandan ise kontrollü görünmek için duygularını bastırmalarına, çocuklarıyla mesafeli ilişkiler kurmalarından kaynaklı iletişim eksikliklerine, hastalıklara yakalanmalarına ve kısa ömürlü olmalarına; kısacası izolasyona ve yabancılaşmaya yol açtığını belirtmektedir. Bu eşitsizlik ve rollerle birlikte erkeklerden hep başarı ve yüksek statülü işler beklendiğinden, erkekler hep çok para kazanma ve ekonomik güç elde etme yükümlülükleri taşıyacaktır. Bunu gerçekleştiremeyen erkeğin kendine olan saygısı ve güveni azalacak, zamanının çoğunu işyerinde geçirmeye başlayacak ve bu baskıdan ötürü kendisinde fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar baş gösterecektir. Ayrıca erkeklerden fiziksel, zihinsel ve duygusal olarak güçlü olmaları beklenecek, bu beklentiye içselleştiren bir erkek rahatsızlığını görmezden gelebilecek, hatta tedaviyi bile reddedebilecektir (Yaşın-Dökmen, 2016: 220-225). Yine toplumsal cinsiyet açısından modernleşmenin erkeklere dezavantajlar getirdiği görüşüyle, ev içinden ev dışına çıkan kadının geleneksel işleri ve sorumluluklarında hafifleme olduğu, bu işlerin erkeklerin üzerine kaldığı ileri sürülmektedir (Demez, 2005: 177).

Toplumsal cinsiyet nosyonunun farklı idrakleri bağlamındaki işaretlerden bir diğeri, kavramın feminize edildiğine dair eleştirilere maruz kalmasıdır. Bu alanda çalışanların genel anlamda kadın cinsini ele alması, kavramın kadın odaklı algılanmasına neden olmuştur. King (2004), kavramın geleneksel kadın görünürlüğü ve kadınların tarihi, toplumsal, kültürel ve hatta akademik alanlardaki marjinalizasyonundan dolayı genelde kadınla özdeşleştirildiğinden bahsederek bu konudaki fikrini öne sürer. Toplumsal cinsiyet rolleri konusundaki mağduriyet sürekli kadın üzerinden şekillendirilmekte, bu rollerden erkeklerin de olumsuz etkilendiği göz ardı edilmektedir. Hâlbuki toplumsal cinsiyet kavramı, sadece kadın

cinsinin habitatında değil, erkek cinsinin habitatında da hareket etmeye olanak sağlar. Öz olarak toplumsal cinsiyet eşitliği veya eşitsizliği yalnızca ve tek elden kadını veya erkeği bağlayan bir fenomen değildir. Toplumsal cinsiyet meselesi, elbette ki hem kadını hem de erkeği ilgilendirir; bu kavram cinsler arası karşılıklı bir çatışma üzerine kurulu değildir. Aksine, bu çatışmayı ortadan kaldırma temelli oluşumların dayandığı bir olgudur.

Toplumsal cinsiyet kavramının algısal düzleminde teğet geçilmemesi gereken bir diğer nokta ise, toplumsal cinsiyet mekanizmasının feminizme eklemlenen ve kadını özel alandan çıkarıp erkeklerle birlikte kamusal alanda eşitliğe kavuşturma iddiasına karşı maruz kalınan tazyikli bir muhalefettir.

Bu konuya ilişkin bir örneği, akademik alandaki çalışmalardan vermek yerinde olacaktır. Doksanlardan sonra Türkiye’de yükselen akademik feminizm ile kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları kurumlaşma yoluna girmiş, üniversiteler bünyesinde araştırma merkezleri ve lisansüstü eğitim veren programlar açılmıştır. Ayrıca akademik yayınlarla desteklenen bu formasyon, sosyal bilimlerin birçok disiplini bir araya getirmiştir. Öyle ki Yükseköğretim Kurulu (YÖK) bünyesinde 2015 tarihinde *Akademide Kadın Çalışmaları ve Sorunları Birimi* kurulmuş ve birim, toplumsal cinsiyet eşitliğinin ve adaletinin demokrasinin ana prensiplerinden olduğu düşüncesiyle akademideki çalışmaların yürütülmesini bir araya toplamıştır. Aynı zamanda birim, 09.11.2015 tarihinde üniversitelere *Yükseköğretim Kurumları Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesi* göndererek toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanabilmesi için yapılması gerekenleri listelemiştir (YÖK, 2015).

Öte yandan YÖK Başkanı Yekta Saraç, 17 Şubat 2019 tarihinde kavrama yüklenen farklı anlamları, toplumumuzun değerleriyle ve aile anlayışıyla ters düştüğünü ileri sürerek, alandaki çalışmaların *Adalet Temelli Kadın Çalışmaları* çerçevesinde yapılması gerektiği şeklinde açıklamalarda bulunmuştur (Yolculuk, 2019). Benzer şekilde medyada yer alan bazı haberler de (Yeni Akit, 2019; İslami Analiz, 2019; Sayılan, 2019; Toprak, 2019), toplumsal cinsiyet kavramına ilişkin farklı algılamaların ve yorumlamaların var olduğunu göstermektedir.

Tez çalışmasında toplumsal cinsiyet kavramının ele alındığı bağlam ise, feminist teoriye yaslanarak Türk toplumunda, kadına ve erkeğe toplum içerisinde addedilen farklı rollere, sorumluluklara ve görevlere işaret etmektedir.

## 2.2. Toplumsal Cinsiyet ve Din

Toplumsal cinsiyet ve dinin mutualist ilişkisi uzun zamandır birçok bilim insanı tarafından çalışıl原因 konulardan biridir (Gürhan, 2010; Bartkowski and Read, 2003; Heaton and Cornwall, 1989; Wilcox and Jelen, 1991).

Bu çalışmalar genel anlamda kadın ve din üzerinden yürütölmekte olup, tarihteki tüm dinlerin patriarkal ve androsentrik şekillenmiş olduğu savına yaslanır. Toplumsal cinsiyet, dini çalışmalarda analitik bir kategori olarak son yirmi yıldır çalışılmaya başlanmıştır. 19. yüzyılın sonunda Birinci Dalga Feminizm’le başlayan ve İkinci Dalga Feminizm’le feminist çalışmalar olarak şekillenen dinde kadın çalışmaları, teori ve eleştiri temelli feminist çalışmalara nazaran daha eski, betimsel ve tarih temellidir (King, 2004: 4).

Adaçay (2018), din kurumunu “toplumsal cinsiyet için istismar edilen bir kurum”, dinsel sosyalleşme sürecini ise “kadın ve erkek eşitsizliğine yol açan ve toplumsal cinsiyeti yaratan ve sürdürülebilir kılan bir diğerkurumsal alan” (s. 355) olarak betimler.

Din ve kadın konulu çalışmalarda kadının ikincil durumu bir yana, bir de kadını kötüleyen bulgulara rastlanmıştır. Bu tip bir örnek olan Dönmez’in (2008) çalışmasında din (mitler) ve kadına değinilmiş, yaratılış mitlerinde kadına ve erkeğe atfedilen özelliklere bakıldığında kadının kötü olarak kurgulandığını belirtmiştir. Bu nitelikler arasından erkeğe ait olanlardan bazılarının akıl, baştan çıkarılan, erdemli, özne ve iktidarken, kadına ait olanlar ise beden, baştan çıkaran -günah-, kusurlu, nesne ve yönetilen gibi özelliklerdir.

Tohidi and Bayes (2001), İslam’ın kaynaklarının teoride kadınla erkeği bir tutarken, pratikte ise durumun farklı olduğunu söyler. Kadın annelik kimliği sayesinde erkeklerden farklı bir konumdadır. Bu bakımdan Kur’an’ın kadınla erkeğe verdiği haklar bağlamında kadınla erkeği eşit tutmasını değil, kadınlara adil haklar verilmesi gereğini savunur.

İslam ve kadın tartışmalarının karmaşık ve çok boyutluluğunun nedenini iki esasa dayandıran Lambaret (2014), ilkinin Batı’nın İslam’ı tarih dışı kabul etmesine dayalı oryantalist anlayış olduğunu belirtir. İkincisi ise Müslüman toplumlarının düşük sosyo-ekonomik yapısı ve kadınların statüsüdür. Bu iki esasın neticesinde çifte bir problematik ortaya çıkmaktadır: İslam ülkelerindeki kadınların düşük statüsü gerçekliği ve uluslararası platformda Müslüman kadın sorununun araçsallaştırılması. Robbins and Robertson (1991) ise feminizmin dinin sosyal bilimsel çalışılmasında

çok etkili bir dinamik olduğunu, bu bakımdan kadın ve din çalışmalarının, kadınların kendi temsillerini talep etmeleri ve bu alanı tekrar tanımlamalarına zemin hazırladığını dile getirmektedir.

Feminizme değinilmişken, İslam ve kadın çalışmalarını *feminist teoloji* olarak nitelendirenler, bu çabaları dini geleneklerinden dolayı ikincil konuma gelmiş kadınları, din nezdinde erkeklerle eşit konuma getirme çalışmaları olarak tanımlar (Baloğlu, 2009; Çınar-Köysüren, 2013). Konuyu daha sağlam bir metodolojik temele oturtmak adına Gross (2004), ikisi de İkinci Dalga Feminizm’le şekillenen kadın çalışmalarıyla feminist teolojinin sınırlarını çizdiği çalışmasında, kadın çalışmalarının ilgili tüm bilgiyi içeren akademik bir yöntem olduğunu, feminist teolojinin ise birinin dinini, kültürünü veya akademik çevresini eleştiren ve yeniden bina eden sosyal bir vizyonu kapsadığını ifade eder.

Toker (2009), Başkent Kadın Platformuna üye kadınlarla yaptığı gözlem ve görüşmeler neticesinde Müslüman kadınların başlıca toplumsal cinsiyet örüntülerini ortaya koymayı amaçladığı çalışmasında bu örüntüleri eşitlik, tamamlayıcılık ve melezleşme olarak tipolojilere ayırmıştır. Eşitlikçi kadınlar Kur’an’ın bazı ayetlerini temel alarak eşitlik vaadinin dinde var olduğunu savunurken, tamamlayıcılar ise eşitlikçilere karşı çıkarlar. Karşı çıktıkları nokta ise eşitliğin erkekler tarafından betimlendiği için kadınlardan erkekler gibi davranmalarının beklenmesidir. Kadınların asli görevi anneliktir ve bu yüzden erkeklerle eşit konumda olmaları söz konusu değildir. Müslüman kadınlar, asli görevlerini yerine getirmeleri koşuluyla çalışma hayatına girebilir ve erkekler gibi diğer kamusal alandaki rolleri üstlenebilir; ancak bu şekilde İslam’ın değerleri korunarak kadın da değer kazanabilir. Tüm bunların yanında yapılan görüşmeler üçüncü bir yönelim olan melezleşmeyi ortaya çıkarmıştır. Bu kavram, modernleşme, feminizm ve tarihselcilik gibi akımlardan etkilenen eşitlik, tamamlayıcılık ve hatta geleneksel ataerkillik nosyonlarının biraradalığına vurgu yaparken hem İslam’ın hükümlerine hem de laik pozitif bir hukuk düzeninin birleşimine yakın durur.

Din ve toplumsal cinsiyetin iç içe geçmiş etkileşimli hali, farklı görüşlerin varlığından dolayı varoluş sancısı çekmekte olan bir durumdadır. Genel olarak dinler, özel olarak ise İslam dini ele alındığında kimi seküler görüşler kadının erkeğe bağımlı olduğunu ve bu bağımlılıkla ikincil konumunun nedenini gelenek ve kültürün yanında dine bağlar (Arat, 1986; Arsel, 2014; Poya, 1999; El-Saadawi, 1997). Bu eğilimden yola çıkarak yapılan tenkitler erkeklerin kadınlar üzerindeki

hakimiyeti, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşit tutulması, kadının miras hakkının erkeğin payının yarısı kadar olması, boşanma hakkının erkeğe tanınmış olması (Kırbaçoğlu, 1991: 272) gibi konulardır.

Öte yandan birtakım fikirler, İslam dininin kadın ve erkeğin eşit konumunu bundan yüzyıllar öncesinde mutlak bir dille ortaya koyduğunu dile getirir. Ancak İslam dinindeki kadın aleyhtarı tutumların, önceki kültürlerin gelenekleri ile İslam'ın temel kaynaklarının yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını öne sürmektedirler (Akdemir, 1991; Aktaş, 1991: 255; Ahmed, 1992; Şefkatli-Tuksal, 2012).

Kandiyoti (1997), toplumsal cinsiyet ve İslam dini çerçevesinde yapılan çalışmaların İslam'ın üç alanına işaret ettiğini belirtmiştir ki bu alanlar aile ve toplumda var olan ataerkil ilişkilerin betimlenmesi, modern devletin mekanizmalarında kadın haklarını sınırlayan İslami hukuk kurallarının tanımlanması ve modern İslami söylemlerde kadının statüsünün ideolojilerin yansıtılmasıdır.

Toker (2013), kadınların dinle ilgili konumlanışlarını derlediği çalışmada farklı tipolojileri ele almıştır. Örneğin Johnstone kadınların din ile ilişkileri sorununa verdikleri cevaba göre geleneği onaylayıcı cevap, reform çağrısında bulunma ve devrimci cevap şeklinde üç tipe ayırırken; Roald ise reformasyon ve yeniden inşa adıyla ikili bir gruptan söz etmektedir. Hegland ise İslam karşısındaki tavırlara göre bir tasnif yapmış, İslam'a sırt dönenler, İslam'ı açıkça problematize edenler ve toplumsal cinsiyet üzerine dini ifadeleri ve kadının bağımlı statüsüne açıktan direnmenin zor olduğu bir sosyal ortamda yaşayan kadınlar olarak üç grupta incelemiştir (s. 614-615).

Gürhan (2010), toplumsal cinsiyetin oluşumunda dinin rolünü ortaya koyarak ilkel ve ilahi dinlerde var olan toplumsal cinsiyet kalıplarına örnekler sunmaktadır. Bir diğer çalışma ise feminizm fikrinin İslam'ı tehdit ettiği iddiasını taşır. Batı menşeli olan ve kadınla erkeğin ve ailenin ilişkileri konusunda, farklı varyantlar halinde bulunan ve problem alanı teşkil eden bu akım kadınla erkeğin her konuda eşit olduğunu, hatta İncil'in dilini dahi değiştirme çabasında olan bir akımdır (Aydın-Şahingeri, 2006: 19).

Read (2003), Arap-Amerikan olan Hristiyan ve Müslüman kadınların toplumsal cinsiyet tutumları üzerinde dinin etkisini incelemiştir. Çalışmaya katılan kadınların yarısı Müslüman, diğer yarısı ise Hristiyan'dır. Sonuç olarak bu 501 kadının popüler kalıp yargıların aksine daha çeşitli ve daha az geleneksel yargılara sahip olduğu belirlenmiştir. Bulunan bir diğer sonuç da kadınların toplumsal cinsiyet

rol tutumlarını belirleyen etkenin hangi dine bağlı olduklarından ziyade, dindarlığı ve etnik kökenleridir. Müslüman kadınların, Müslüman olmayan kadınlara göre toplumsal cinsiyet konusunda daha gelenekselci tavır sergiledikleri diğer bulgular arasındadır.

Yapıcı (2016), toplumsal cinsiyeti, kadını ve dini ele almış, din ve toplumsal cinsiyeti birlikte konu edindiği nitel ve nicel çalışmaları reddedici, savunmacı ve uzlaşımçı olarak üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. İslam ve kadın ilişkisini Orta Doğu ve oryantalist bir sınırdan ele alan çalışmasında Palabıyık (2013), ataerkil yapılanmanın Orta Doğu kadınlarının değersiz, kontrol edilmesi gereken bir şekilde imgelerken, erkeğin ise kimseye bağımlı olmayan bir birey olarak tanımladığına vurgu yapar. Fakat bu tanımlamanın nedeni olarak İslamiyet'i görmez, İslamiyet'i böyle görenleri de "dini tarih dışı bir alanmışçasına ele aldığı için sorunlu" bulur. Orta Doğu fikri ele alınırken sömürgecilik perspektifinden bakılması gerektiğini, kadın sorununun sömürgeci söylemin bir parçası olduğu için Batı'daki sömürgeci erkekler tarafından tetiklendiğini söyleyerek İslami feminizme göndermede bulunur. Konuyla ilgili bir tebliğinde Amman (2011) ise, sadece toplum inşası olan erkekliğin değil, biyolojik olarak naif olarak nitelendirdiği Y kromozomunun da sosyal ve doğal olaylardan ötürü yok olma tehlikesine girdiğini belirtir. Bu tebliğe karşı müzakerede Erdoğan (2011), kendi içinde bir ikileme, Amman'ın tebliğindeki kadın erkek eşitliğinden değil, kendisinin de yerinde bulduğu kadın erkek dengesinden bahsettiğini söylemekte, bunu yaparken de Amman'ın "kadını erkekten aşağı gören bir anlayışın mevcudiyetini sarsmak suretiyle" yaptığını dile getirmektedir. Öztürk (2011) ise, kadının eşitlik mücadelesini "erkeklerle aşık atmak iddiası" olarak betimler.

Bu karşı çıkışlar, aslında toplumsal cinsiyet eşitliğini olumlayan bir niyetle düzenlenen bir toplantıda zikredilmiş olsa dahi, feminist bir bakış açısıyla yürütülmediği ve konunun ciddi anlamda tartışmaya açık olduğunu, kendi içinde bipolar bir yapıyla anlamlandırılabilirliğini ve dahi kadını bizzat erkek karşısında düşük bir konumda nitelendirdiğini göstermektedir.

Burada toplumdaki kadın ve erkek arasındaki ilişkinin denge kavramıyla nitelendirilmesi, başlı başına toplumsal cinsiyet kavramının doğasına ters bir metaforik ifade olup, hangi kavram alanından bakılırsa bakılsın, "denge: iki karşıt gücün denk gelmesinden doğan durum" sözlük anlamını toplumsal cinsiyetin kavram anlamına taşıyamamıştır. Ayrıca *kadının erkekle aşık atması* söylemi feminist bir

kavram alanına dahil edilemeyecek, hatta anti-feminist bir söylem olarak değerlendirilebilecektir. Bir diğer müzakereci Erkilet (2011), toplantıda sunulan tebliğlerde kadını erkeğin hegemonyasına tabi kılan ve Tanrı'nın isteği olarak meşrulaştıran yorumları, toplumsal hiyerarşide kadını erkeğin altına yerleştirilmesi sonucunu verdiği gerekçesiyle olumsuz eleştirmiştir.

Güzel-Oruk (2007) tarafından kaleme alınan toplumsal cinsiyet ve dini konu alan tez çalışması, kadın erkek eşitsizliğini ataerkillik prensibine dayandırmış, kadının erkek karşısında kamusal alanın dışında tutulmasına yönelik tutum ve ön yargıların zaman içerisinde dini metinlerin yorumlarına da yansıdığını söylemiştir ve bu savında, Yahudi, Hristiyan geleneğinde kadına karşı oluşmuş olumsuz tavırlarla İslam kültüründeki olumsuz tavırların örtüştüğünü vurgulamıştır. Dolayısıyla kadınlarla ilgili ön yargılarla dinsel söylemler karşılıklı olarak birbirini etkiler durumdadır. Toplumsal cinsiyet olgusunun anlaşılmasında tüm bu dini faktörlerin yanında psiko-sosyo-kültürel faktörlerin de varlığından bahsetmiştir.

### **2.2.1. İslam ve Kadını Aynı Potada Eriten Bir Hareket: İslami Feminizm**

Öz tanımıyla, “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan” (Hooks, 2016: 12) ve “ideolojik olarak özgül, politik olarak özerk” (Çakır, 2014: 415) bir hareket olan feminizm, kadınların ve erkeklerin toplumdaki farklı kurgulanışlarını temel alan toplumsal cinsiyet eşitsizliğine muhalif bir duruş sergiler.

Feminizmin iddialarından biri, cinsiyetler arası hiyerarşiye yol açan eril tahakkümün ortadan kaldırılması gereğidir. Diğer bir iddiası ise, cinsiyet eşitsizliklerinin girift ilişkilerde bulunduğu toplumdaki diğer eşitsizliklerin temelinde var olduğu, diğer hiyerarşilerin de cinsiyet eşitsizliklerinden beslendiğidir. Bu nedenle toplumdaki tüm eşitsizliklerin ortadan kaldırılırken cinsiyet eşitsizliğinin de ortadan kaldırılması gerektiğini savunur (Sancar, 2011: 53).

Feminizmin kökleri on sekizinci yüzyılın sonlarındaki demokratik devrimlere kadar dayandırılabilir. Kapitalizmin öne çıktığı on dokuzuncu yüzyılda eşitlik, özgürlük ve kardeşlik kavramlarının gölgesinde, cinsiyeti fark etmeksizin herkes emek piyasasında yerini bularak işçi sınıfını oluşturmuştu. Bu oluşum içerisinde kadınlar ücretsiz veya ucuz emekle yetinmekle kaldılar. Emekleri, ailenin yeniden üretiminin yanında eve ek gelir sağlamak olan kadınlar, sistemli bir şekilde bu baskın

normlara eleştiri getirmeye başladılar (Tekeli, 1987: 8-9). Zamanla feminist bir epistemoloji oluştu ve feminizm bugün disiplinlerarası çalışmaların ön saflarında yerini aldı. Diğer bir anlatımla, feminist bilince sahip olmaya başlayan kadınlar, önceleri bu farkındalıklarını yazıya dökerek, daha sonra dernekler, toplantılar, mitingler ve bazı etkinlikler ile eyleme dönüştürerek hayata geçirdiler.

On dokuzuncu yüzyılın başında Birinci Dalga Feminizm ile mücadelelerini eylemsel düzleme taşıyan feminist kadınların mücadele biçimleri ve kendilerini anlatmak için izledikleri stratejiler ve politikalar zaman içerisinde çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Bu çeşitliliklerle “aydınlanmacı liberal feminizm, kültürel feminizm, anarşist feminizm, radikal feminizm, sosyalist/ Marksist feminizm, ekofeminizm, lengüistik feminizm” gibi farklı yaklaşımlar, düşünsel yönelimler ve teoriler oluşmuştur. Bunun yanında Üçüncü Dalga Feminizm, ırka ve sınıfa dayalı eşitsizliklerin de altını çizmeyi göz ardı etmeyen bir düşünce olarak ortaya çıkınca (Walters, 2009:162), oryantalist ve kolonyal akımlar Müslüman kadınların üzerindeki dışlayıcı yönelimlerden hareketle İslami feminist söylemi geliştirmişlerdir (Güç, 2008: 651).

İslami feminist hareket, Müslüman kadınların yaşadığı çok geniş bir coğrafyadaki çalışmaları kapsamaktadır. Mısır, Malezya, Endonezya, İran, Filistin, Cezayir, Tunus, Ürdün, Türkiye gibi birkaç kıtadaki ülkelerle birlikte göçler sonucu Amerika Birleşik Devletleri, İspanya, Almanya ve Fransa ve daha sonraki bölümlerde örnekler verileceği üzere Türkiye gibi ülkelerdeki Müslüman kadınların çalışmaları da bu konudaki faaliyetlere örnek verilebilir niteliktedir. Bu coğrafyalara yayılmış farklı kültürlerin kadınlarındaki farklılaşan deneyimlerin İslami feminizm alanındaki yazına yansımaları, kavramı başlı başına çok çeşitli değişkenlerden oluşan çapraşık bir fenomen haline getirmiştir.

İslami feminizm, 1900’lerin sonunda Müslüman entelektüel ve elitist kadınların modernleşme sürecinde gelenekçi paradigmaya karşı temel İslam kaynaklarının yorumunun yeniden üretimi ve kadınların hak elde etme talepleri konusundaki aktivist hareketleri olarak tanımlanabilmektedir (Yapıcı, 2016; Martı, 2009; Gürhan, 2010; Badran, 1995; Kürkçü, 2013; Şefkatli-Tuksal, 2012, 2000; Moghissi, 1999; Yılmaz, 2015: 134; Moghadam, 2002; Bora, 2017). Daha etraflı bir ifadeyle, Müslüman kadınlar, İslam’ın öğretilerinin ve temel kaynaklarının temelde eşitlikçi özellik taşıırken, kadını ikincil konuma düşürdüğünü öne sürdükleri “Arap gelenekleri” gibi geleneklerden etkilendiğini ve ataerkil düşünürlerce yorumlandığını

iddia ederler. Bu yüzden bu öğretilerin feminist hermenötik kullanılarak kadın dostu bir tarzla (Offenhauer, 2011: 17) yeniden yorumlanması gerektiği fikrinden yola çıkarlar (Barlas, 2006; Reed 2002) ve *İslam'ın erkek-egemen yorumlarının yapısökümüne* odaklanırlar (Bora, 2017). Bu fikirlerle yürüttükleri çalışmaları ve araştırmaları, ataerkil yapılı Kur'an tefsirleri (meal ve yorumları), İslam inancı ve sufizm ve ulus aşırı aktivizm, ağların oluşturulması ve fikhin gözden geçirilmesi ve kadınların tarihteki rolünü ortaya çıkarıp vurgulamak adına yapılan tarih çalışmaları olarak gruplandırılabilenler mümkündür (Abou-Bakr, 2014: 149-151).

İslami feminizmin dünyadaki en büyük temsilcilerinden olan Malezya'daki *Sisters in Islam (SIS)* grubu, “Şayet Allah adilse, Kur'an ve Hadislerde ortaya konan kural ve politikalar niçin eşitsizlik yaratmaktadır?” sorusundan hareketle, İslam'ın dayanak gösterilerek Müslüman kadınların karşı karşıya kaldıkları eylemler ve problemler üzerine çalışmalar yürütmektedirler. İslam'ın Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler ve İslam'ın fıkıh, tefsir gibi temel kaynaklarını, kadın gözüyle dilbilimsel çerçevede inceleyen grup üyeleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temelini İslam'da değil, İslami kaynakların farklı yorumlanmasından kaynaklandığını savunurlar (Gürkan, 2015).

Dine dayanan bir feminizm olması nedeniyle diğer feminist akımlardan belirgin bir biçimde ayrılan İslami feminizm, iki farklı öğretiye sahip alanın biraradalığını sunması bakımından muğlaklık sınırlarında gezinmektedir. Dini ve laik görüşlerin iç içeliğini çağrıştıran *İslam* ve *feminizm* kavramlarının birlikteliğinden doğan bu tartışmalı ve muğlak alanla ilgili çeşitli argümanlar mevcuttur. Bu argümanlar, İslami feminizmin gerçekten de bir feminizm olup olmadığı (Moghissi, 1998: 42; Najmabadi, 2005); yerli, seküler ve Batı'dan esinlenen alternatif bir feminizm olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği; oksimoron ve çelişkili olup olmadığı konuları çevresinde gelişmektedir (Moghadam, 2002: 1164).

Tam da bu noktada İslam dini özelinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayandırılarak çalışılan İslami feminizmin ele alınışında, literatürde “İslamcı feminizm/feminist, İslamcı kadın hareketi, İslâmî feminizm/feminist, İslâmî kadın hareketi, İslâmî kadın hareketliliği, Müslüman feminizmi/feminist, Müslüman kadın hareketi, dindar feminist, dindar kadın hareketi, türbanlı feminist, türbancı feminist, başörtülü feminist” (Tunç, 2018: 236) gibi birçok kavram karmaşası mevcuttur. Tez çalışmasında hiçbir siyasal, sosyolojik ve ideolojik düşünceye bakılmaksızın, kavramın literatürdeki yaygın kullanımı baz alınarak *İslami feminizm* kavramı

kullanılmıştır.

İslami feminizmin ne tanımı ne de İslam ve feminizmin biraradalığı kolay yanıtlanabilecek bir sorudur. Nedenleri yukarıda ortaya koyulduğu üzere feminist yaklaşımla İslam öğretilerinin bazı noktalarda denk düşmemesi, bu sorunsalın varlık zeminini teşkil etmektedir. Şunu da unutmamak gerekir ki, feminizm ve emperyalizmin eşitlenmesi, 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında Afganistan ve Irak'ta ortaya çıkan *mağdur kadınlara yardım söyleminin açıkça araçsallaştırıcı bakışına* dayanır. Bunu takiben de Batılı addedilen feminizm daha geniş bir anlam kazanmıştır.

İslam ve kadın üzerine hatırı sayılır miktarda eseri literatüre kazandıran Mir-Hosseini (2004), İslam ve toplumsal cinsiyet ve özellikle İslami feminizm etrafında oluşan tüm bu karmaşık yapıyı tanımlamıştır. Her bir tarzın kendine ait bir söylevi, hedef kitlesi, teması, dili ve politik bir eğilimi olduğunu belirterek üçlü bir ayrıma gitmiştir: Gelenekselciler, neo-gelenekselciler ve modernistler. Gelenekselci yazarlar muhafazakâr, modernistler ise reformist olarak tanımlanırken, neo-gelenekselciler ise her iki tarafa meyillidir. Geleneksel tarzdağiler toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilgilenirler ve yazıları genellikle İslami kurallar, evlilik ve aile yaşamıyla ilgilidir; yazılarda sadece emirler ve uyarılar vardır. Bu yazarlar erkeklerin kadınlara göre daha üstün niteliklerde yaratıldığını öne sürerler ve bu yüzden onlara göre erkek egemenliği doğaldır. Neo-gelenekselciler toplumsal cinsiyet dengesini savunurlar. Bu yazarlar toplumsal cinsiyete ilişkin güncel tartışmalardan haberdardır ve İslam hukukunun patriarkal yapısına eleştiri getirirler. Kadının eğitimi, çalışma hayatı, boşanma ve örtünme gibi temalar üzerinde dururlar. Modernistler ise toplumsal cinsiyet eşitliğini savunurlar. Din ile dindarı birbirinden ayırırlar; çünkü din kutsal ve değişmezken, dindar birtakım etkilere maruz kalarak değiştiğine inanırlar.

Bir diğer söylem ise, İslami feminizmin bu kaotik yapısını, İslami kaynakların yorumu noktasında yöntem ve ifadeleri olan geleneksel reformistler, radikal reformistler ve liberal reformistler olmak üzere üç farklı ayrışmada inceler. Geleneksel reformistlere, Müslümanlık'ı sonradan kabul eden toplumlarda rastlanmaktadır. Bu gruptakiler, İslam'da cinsiyet eşitliğini savunmuşlar; daha çok hukuk üzerinde durmuşlar, dini kaynaklarda kadının ve erkeğin ruhani olarak eşit olduğunun açıkça belirtildiğini, ancak biyolojik olarak farklı olmalarının sonucunda kadına ve erkeğe farklı rol ve görevler yüklendiğini dile getirirler. Bu düşünürlerin öncü eseri 1990'larda Abdel-Halim Abou Chouqqa'nın *Vahiy Döneminde Kadının*

*Özgürleşmesi* adlı eseridir. Bir diğer görüş ise, İslami içtihadın oluşturulmasına sosyal bilimleri dahil ederek bir reform amaçlayan radikal reformistlerdir. Sadece hukuku değil, fıkıh kaynaklarını ve usullerini, kültürün ortaya çıkardığı toplumsal cinsiyet rollerinin ötesinde İslami içtihadındaki ataerkil ve cinsiyetçi yapıyı sorgularlar. Liberal reformistler ise, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere dini metinlere bağlı olan, İslam'ı, içtihat, hukuk ve talimatlardan bağımsız bir şekilde oluşan felsefi ve ahlaki prensipler bütünü olarak görür. Bu Müslüman kadınlar, cinsiyet eşitsizliğini antropolojik olarak ve ataerkil dini sistemin ortaya çıkardığı cinsiyetler arası hiyerarşiyi sorgular (Ali, 2014: 29-31).

İslami feminizme ilişkin farklı bir grupta sunan Güç (2008) ise, Seküler Müslüman kadınlar ile İslamcı (İslamist) kadınlar arasında bir çizgi çeker. Ona göre Fatıma Mernissi, Nevval El-Saadawi, Nilüfer Göle gibi düşünürler seküler Müslüman kadın; Amina Wadud-Muhsin, Aziza el-Hibri, Asma Barlas, Hidayet Şefkatli-Tuksal gibi isimler ise İslamcı kadın grubunda yer almaktadır ve İslamcı feminizm başlığı altında değerlendirilen çalışmaları üretenler de bu ikinci gruptandır.

Barlas (2014), Kur'an'ın ataerkil olarak okunabilmesini, ataerkil toplumlarda yapılan okumalara, Orta Çağ'da erkeklerin muhafazakâr bir yöntemle yaptıkları okumalarına ve dini bilginin belirlenmesine dahil olan devletin desteğiyle okunması gibi nedenlere bağlamaktadır. Bu yüzden metin dışı bağlamın ve yöntemin hermenötik ve tarihi analizinin yapılmasını, ayrıca okumaları yapanın cinsiyetinin önemli olmadığını, bu okumaların erkekler tarafından da yapılabileceğinin altını çizmektedir.

Bir diğer açıdan bakıldığında, İslami feministler, savunularını kadınlar ve dinlerin ilişkisinin tek taraflı bir nitelik taşımasına, dinlerin karakterleri ve kadınların katılımlarıyla karşılıklı etkileşim halinde bulunmasına dayandırmaktadırlar. Dinin toplumsal değişmeye açık yapısını ve dinamik karakterini temel alarak, dinin kadınlar üzerindeki değişken etkisini öne çıkarmaktadırlar (Toker, 2013).

Öz olarak İslami feminizmin irdelediği problematik alanının feminist ve İslami bakımlardan ele alınabildiği söylenebilir. Feminist alanda sorguladığı düşünce, Batı'daki kolonyal ve neokolonyal modelden hareketle feminizmle dinin ters düşmesidir. İslami alanda sorguladığı fikir ise Müslümanlık'taki ataerkil bakış açısının kadının statüsünü geri plana atmasıdır. Bu bakımlardan *kadın reformizmi* kavramı, gerek feminizmin Batılı kolonyal ve hor görülen anlamından uzak oluşu

gerekse Müslüman kültürüne yakın oluşuyla daha tercih edilirdir (Ali, 2014: 24).

İslami feminizmin mücadelesi bir takım organizasyon, oluşum ve yayınlarla vücut bulmaktadır. Malezya'daki Sisters in Islam (SIS) ve Musawah hareketi ile, Müslüman Hukuku Altında Yaşayan Kadınlar Ağı (WLUML), GIERFI, Wise, vb. ve İran'da yayımlanan Zanan ve Farzaneh: Journal of Women's Studies and Research dergileri bu oluşumlara verilebilecek en yaygın örneklerdir.

Ayrıca, uluslararası literatürde toplumsal cinsiyet ve din üzerine çalışan ve isimleri burada eksiksiz verilemeyecek kadar çok olan isimlerin bazıları, Barbara Welter, Jule Allyson, Alexandra Cuffel, Brian Britt, Tina Beattie, Pamela Sue Anderson, Marilyn Ferguson, Mary Pat Fisher, Mary Elaine Hegland, Leila Ahmed, İrvin Cemil Schick, Azizah Al-Hibri, Iman Hashim, Azza Karam, Asaneh Najmabadeh, Haleh Afshar, Mai Yamani, Deniz Kandiyoti, Ronald Johnstone, Anne Sofie Roald, William H. Swators, Ruth A. Wallace, Penny S. Gold, Janet L. Jacobs, Sue Marie Wright, Sian Hawthorne, Morny Joy, Melissa Raphael, Sharon Bong, Sean Gill, Sue Morgan gibi araştırmacı ve düşünürlerdir.

Her ne kadar feminizm Batı düşünce geleneğinden ayrı düşünülebilecek bir fenomen olmasa dahi, İslami feminizm ile Batılı feminist söylem arasında birtakım farklar bulunmaktadır. İslami feminizmde aile kurumu saygın olarak kabul edilirken, Batılı feministler aileye yoğun eleştiri getirmektedirler. Bir diğer ayrım noktası ise kadın bedenidir. Batı kadının aile içinde ezilmişliğinin yolunun kadın bedeninden geçtiğini söylerken, İslami feministler İslam'ın kadına verdiği hakların kendilerinden alınmış olduğu üzerinde dururlar. İslami feministler, din ve gelenek vurgulu bir söylem olduğu için bu yaklaşımı benimsemişlerdir. Bir diğer etken de İslami feministlerin çalışmalarının feminist bir teoriye oturmaması için onları Batılı feminist yaklaşımlar gibi özgün bir feminist yaklaşım olarak düşünmekten ziyade, eleştirel bir kadın bilinçliliği olarak ele almaktır (Güç, 2008: 669; Gürhan, 2010: 371).

### **2.3. Türkiye'de Toplumsal Değişim Sürecinde Kadının Eşitlik Mücadelesi**

Kadınların erkeklerle eşit haklara ulaşabilme adına mücadeleleri tutkulu bir şekilde yüzyıllardan beri devam etmektedir. Hemen tüm toplumlarda kadının erkeğin yanındaki konumu, kadını erkeklerde hali hazırda var olan kazanımlardan aynı şekilde talep etmeye yönlendirmiştir. Dolayısıyla toplumlarda kaçınılmaz olarak meydana gelen değişimlerle birlikte kadınların bu hak arayışı kâh toplumdan

topluma, kâh aynı toplumun bir devrinden diğer devrine değişiklik göstermiştir.

Hiç şüphe yok ki, Türkiye’de toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerinde kadının hak arayış mücadelesi ve bu uğurda değişen statüsü bir tez bağlamında ele alınamayacak kadar geniş bir konudur. Bu bakımdan öz olarak ülkedeki değişimin içerisinde kadının değişimi ve eşitlik kazancı yolundaki çabası, herhangi bir noksanlık veya yanılğıya yer bırakmayacak şekilde bu çalışmanın kuramsal akışına dâhil edilmiştir. Böylelikle dönemsel transformasyonların arka planındaki normatif yapının daha iyi ortaya koyulacağı düşünülmüştür.

Toplumsal değişim süreci, kadın olsun erkek olsun etkisi toplumun her kesimi tarafından bir şekilde hissedilen bir olgudur. Bu bölümde anlatılmak amaçlanan konu ise, Osmanlı modernleşmesinden bugüne kadının statüsündeki ana değişim noktalarını belirtirken kadınların erkeklerle eşit haklara ulaşma mücadelesini es geçmemektir. Böylelikle ilmi hallerin yazıldığı dönemde Türkiye’nin içinde bulunduğu durum ve yaşanan toplumsal değişimin, o dönemde yazılmış olan ilmi hallerdeki aksına bakılarak tarihsel bir ayağa oturtulmaya, söylemlerin semantik çıkarımı bu şekilde yapılmaya çalışılmıştır.

### **2.3.1. Türkiye’de Kadının Değişen Konumu (80 Öncesi Dönem)**

Toplumsal değişim mefhumunu, belirli bir coğrafya ve toplum üzerinden açıklarken o toplumun yapısı ve türü konusunda bilgi vermek, konunun sağlıklı izlenebilmesi açısından önemlidir. Bu yüzden çalışmanın bu kısmında, öncelikle toplum türlerinin saptaması, sonrasında ise bu çalışmayla bağlantısı yapılarak Türkiye’deki toplumsal değişim sürecinde kadının konumunun değişimi, eşitlik mücadelesi çerçevesinde anlatılmıştır.

Toplumlar üretim biçimlerine göre avcı ve toplayıcı topluluklar, tarım toplumları, sanayi toplumları ve sanayi sonrası toplumlar olmak üzere dört farklı türde incelenebilmektedir (Köse, 2012). Bu toplumlardaki aile yapıları, üretim araçlarının mülkiyeti ve aile içindeki iş bölümü, o toplumdaki cinsiyet rol dağılımı konusunda bilgi sunabilmektedir.

Avcı ve toplayıcı topluluklardaki basit üretim araç ve gereçlerinin mülkiyeti ortaktır ve bu ortak mülkiyet anlayışı, bu topluluklarda eşitsizliğin ve sınıfların var olmadığını göstergesidir. İş bölümü erkeğin avlandığı, kadının ise yiyecek topladığı, yani anatomik olarak şekillenen bir iş bölümüdür. Kadın, gebe olduğundan

veya bebeğini emzirmek durumunda kaldığından toprağa bağlı bir yerleşik yaşam sürecek ve evin yönetimini ele alacaktır. Anaerkil yapıda, soyun anneye bağlı olduğu bu topluluklarda zaman içerisinde üretim araçlarında değişiklikler meydana gelmiş ve tarıma dayalı üretim biçimi doğmuştur. Üretim araçlarının gelişmesi ile ürünler ve dolayısıyla sınıf ve özel mülkiyet ortaya çıkmış, mülkiyet rejimlerindeki değişime koşut olarak da servetin ve gücün erkekte olduğu ve soyun baba tarafından belirlendiği ataerkil toplum yapısı meydana gelmiştir. Bu noktada erkekler üretim araçlarının yapımını ve kullanımını üstlendiklerinden, kadınlar üretim sürecinin dışında bırakılarak geleneksel ev işleri ile ilgilenmek durumunda kalmışlar, bu üretim modelinden ötürü geniş aile modelini benimsemişlerdir. Üretim araçlarının değişimi ve sanayileşme beraberinde özel ve kamusal alan ayrımını getirmiş, toplumun temel ihtiyaçlarına yönelik çekirdek aile modeli ortaya çıkmıştır. Sanayi toplumlarında yine erkek egemenliği vakidir. 19. yüzyıldaki Sanayi Devrimi ile kapitalist bir toplum sistemiyle beraber en önemli üretim aracı fabrikalar olagelmış ve üretim araçlarına sahip burjuva sınıfı ile emek sahibi işçi sınıfı doğmuştur. Bu toplumdaki burjuva kadın, kocasının statüsüne bağlı olarak hizmetkârlarının yardımıyla ev içi temizlik ve evin düzeniyle ilgilenmekte, erkek ise evin geçimini sağlamaktadır. Burjuva kadının temel rolü anneliktir. İşçi sınıfındaki kadınlar ise fabrikalarda, erkeklere göre eşitsiz bir ücret dağılımıyla daha düşük ücretlerle uzun saatler çalıştırılmaktadır. Süregelen bu ataerkil yapı, kadının erkeklerle birlikte çalışma yaşamında yer almaya başlamasıyla yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. 1980 sonrasında sanayiden hizmet sektörüne geçilmiş ve kadınların hızla hizmet sektörüne girmeleriyle aile içinde daha eşitlikçi ilişkiler baş göstermiştir. Enformasyon devrimini takiben enformasyon teknolojilerinin gelişmesiyle bağımsız üretici olma yolu açılan kadınlar, birçok alanda istihdam eder hale gelmişlerdir. Aile içi rollerde meydana gelen bu değişimler, bir nevi toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliğin azalmasına imkân sağlamıştır (Köse, 2012).

Çalışma sınırında, Türk toplumunun üretim biçimlerine göre türüne bakıldığında, Osmanlı Devleti'nde modernleşme hareketlerinin etkisiyle tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişin yaşandığı ve Cumhuriyet Dönemi'nde bu durumun devam ettiği görülmektedir. Yeni devlette gerçekleşen çağa yönelik dönüşümlere koşut olarak, kadınlar erkeklerle birlikte kamusal hayata girmeye başlamışlardır. Bu entegrasyonun kadınları, yer yer ve bazı alanlarda geleneksel görevlerinden uzaklaşma aşamasına getirdiği bile olmuştur.

### 2.3.1.1. Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlanına Kadar

Osmanlı modernleşme hareketlerinin zeminini, global düşün hayatında radikal etkileri olan Rönesans'ın hümanizmi, Reform'un dini yeniden biçimlendirmesi ve 17. yüzyılın akılcı felsefesinin Aydınlanma düşüncesinin şekillendirmiş olduğu yaygın ve bilinen gerçekliklerdir. Fransız İhtilalini ve Sanayi Devrimi'ni önceleyen ve Orta Çağ doktrinlerine son veren, adeta rasyonalite, hak ve özgürlük arayışı silsilesi olan bu olaylarla dogmalar reddedilmiş, birey, toplum ve doğa etrafındaki dini bilginin yerini bilimsel bilgi ve bilim insanı almaya başlamıştır.

Tüm bu gelişmelerle, 17. yüzyılda ortaya çıkan işçi sınıfıyla kadınlar da işgücüne katılmaya başlamış, fakat iki alanda mağdur olmuşlardır: Öncelikle ailenin ekonomik bir birim olma özelliğini kaybetmesiyle kadın da bu kurumdaki öncülüğünü kaybetmiştir. Ayrıca sanayi burjuvazisi kadın emeğini sömürmeye başlamıştır. Orta sınıf kadınlarında sıklıkla hissedilen bu olumsuzlukla, İngiltere'deki orta sınıf kadınlar kamusal alanla özel alan ikileminde kalarak hak arayışına girmişler, talepleriyle feminizmin ortaya çıkışına önayak olmuşlardır (Tong, 2008). Modernizmin tüm insanlığa getirdiği özgürlük ve eşitlik hakkından mahrum kaldıklarını, erkek merkezli ve üretim araçlarına sahip sınıfın ayrıcalıklara sahip olduğunu gören kadınlar, bu paradoksal duruma kayıtsız kalamamışlardır.

Kadın ve erkek eşitliği konusunda ise Osmanlı'da kanunlar bağlamında bir eşitlik olmadığı ve kadınlarla erkeklere farklı muamelelerde bulunduğu altını çizmek gerekmektedir (Zürcher, 2000). Osmanlı'da, kadınların erkeklerle eşit olmasa dahi sınırlı birtakım haklara kavuşmaya başlaması, devlet katındaki yenilik hareketleriyle 1839 Tanzimat Fermanı ve 1876'da I. Meşrutiyet'in ilanına rastlamaktadır. Bu dönemin edebi eserleri de kadını ön plana çıkarmaktadır (Kurnaz, 2015). Bu eserler arasında, *Terakki-i Muhadderat* dergisinde Rabia mahlasıyla yer alan mektubun, kadınların bilinçlerinin asıl yükseldiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır:

Şurasını iyi bilmek gerekir ki ne erkekler kadınlara hizmetkar ne de kadınlar erkeklere cariye olmak için yaratılmıştır. Erkekler hüner ve marifetleri ile hem kendilerini hem de hepimizi geçindirebiliyorlar da biz niçin bilgi ve kazanmaya kudretli olamıyoruz? El ve ayak, göz, akıl gibi vasıflarda bizim erkeklerden ne farkımız vardır? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu halde kalmamıza sebep olmuştur? Bunu hiçbir sağduyu sahibi kabul etmez. Eğer öyle olmak gerekse idi, Avrupa kadınları da bize benzerdi. Bilgiden yoksun kalmamıza meşru örtünmemiz sebep gösteriliyorsa, ona da taşrada bulunan kadınlarımızı göstermekle yetinirim. Çünkü onlar erkeklerine, her çeşit hizmette yardım etmekte, erkeklerle beraber çalışmaktadırlar (Çakır, 2011: 62).

Sonraları, 1909-1918 dönemini kapsayan II. Meşrutiyet Dönemi'nde ise onca politik kaos havasına karşın kadın konusu hükümete taşınmış, hükümet kadınları desteklemiştir. Tekeli (1982a), kadınların bu dönemde özgürleşmelerine ve eğitim almalarına engel olan başlıca faktörlerin geleneksel yöntemlerle yapılan evlilikler, boşanma hukuku, poligami ve cinsiyet ayrımı olduğunu belirtir.

Dönemin fikir akımlarının birleştiği ortak payda, kadınların eğitimi konusudur. İslamcılar eğitimi, kadınların iyi bir ev kadını olması için önemli görmekteydiler. Kadın İslami ölçüler bağlamında eğitilmeli ve sosyal hayata katılmalıydı; bu da o günkü İslam'ın ıslah edilip gerçek Müslümanlığa dönülmesiyle mümkün olabilirdi. Batıcılar arasında ise farklı görüşler vardı; bir kısım yazarlar Türk kadınının dini baskı altında bulunduğunu ve din kökenli her kurumun kadını ve erkeği yozlaştırdığını söylerken; bir kısım Batıcı yazarlar ise dine tavır almadan, olumsuzlukları Batı medeniyetlerine bağlayarak İslamiyet'in asla kadın haklarını görmezden gelmediğini, bilakis savunduğunu söylediler. İngiltere örneğini vererek Batı ülkelerinde miras ve boşanma gibi konularda kadınların durumunun Türk kadınlarının durumundan kötü olduğunu, Türk kadınının bu haklara hali hazırda sahip olduğunu yinelediler. Türkçüler ise bir Türk-İslam ve Avrupa sentezi düşleyip kadının aile içinde ve sosyal hayatta belli bir yere gelmesini isteyerek, bunun için kadınlı erkekli toplantı ve konferanslar düzenlediler. Zira onlara, özellikle Ziya Gökalp'e göre eski Türk medeniyetinde kadın ve erkek eşit olup, Türkler demokrat ve feministti. Bu yüzden Türk kadını İran, Arap ve Bizans kültürlerinin etkisinden arındırılmalıydı. Görüldüğü gibi II. Meşrutiyet Dönemi'nde kadın hareketleri yaygınlaşmış, ülkenin içinde bulunduğu ekonomik buhran kadını kamusal alana yöneltmiştir. Bu dönemin akabinde demokrasi ve feminist hareket birleşmiş, dönemin eserlerinde demokratik insanları yetiştirecek kadınlar işlenmiştir. Akabinde kadınlar ilk defa yükseköğrenim hakkından erkekler gibi yararlanmaya başlamıştır (Kurnaz, 2015).

Eylemsel olarak feminist olan bu hareketlere karşın, söylemsel olarak feminizm sözcüğü henüz gündemde bulunmamaktadır. Öyle ki, feminizm sözcüğünün bilinen ilk kullanımına, Osmanlı entelektüeli Ebüzziya Tevfik'in 1899'da kaleme aldığı eserde rastlanmıştır (Os, 2001: 338).

Modernleşme, bu şekilde bir yandan ekonomik yapı ve üretim ilişkilerindeki dönüşümü bünyesinde barındırırken, diğer yandan kadınların işgücüne katılımını

sağlamaktadır. Osmanlı'da on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Bursa'daki ipek fabrikaları başta olmak üzere dokuma sektöründe ücretli emek piyasasına dâhil olan kadınlar, daha sonra kimya, tütün, gıda, tek el gibi geleneksel kadınsı alanlarda da istihdam edilmişlerdir. Sanayi geliştikçe ve erkek nüfus cephelelerde savaştığı için bu boşluğu doldurmak adına kadınlar farklı fabrika ve atölyelerin yanı sıra yol yapımı, madencilik gibi alanlarda da çalışmaya başlamış, hatta işçi kadın taburları cephe gerisinde birtakım görevler almışlardır (Alkan ve Çakır, 2014: 237). Bu duruma 1913 yılında meydana gelen Balkan Savaşları örnek olarak sunulabilir. Bu savaşta kadınların özneleşmeleri başlamıştır. Gerçi savaşlarda kadınlardan beklenen, cephe gerisinde yardımcı hizmetlerde yer almalarıdır. Fakat kadınların bu savaşıma dâhil olmaları, feminist söylem ve milliyetçiliğin birbirlerine eklemlenerek vatanın da kadınlar gibi *vatan ana, hasta anamız, mukaddes nine* gibi söylemlerle anılmasına zemin hazırlamıştır. Kadınların eşitlik talepleri, 1914'te beş kadının baskılar sonucu Telefon İdaresi'nde işe girmesiyle sonuçlanmıştır. Birinci Dünya Savaşı ile birlikte 1916'da kurulan *Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi* ile bir yoksul emekçi kadın sınıfı da kamusal alana dahil olmuştur (Bora, 2017).

Dönemin ilerleyen yıllarındaki tablo ise yine aynıdır. 1919'dan Cumhuriyet'in ilanına kadar Millî Mücadele Dönemi olarak adlandırılan savaş yıllarında, erkekler cephelede iken işgal bölgelerinde zorluklar çeken kadınlardan cephelede savaşan kadınlara, miting, dernek, cemiyet ve basın faaliyetlerinde bulunan kadınlardan sırf bu faaliyetler moda diye etkinliklere katılan sosyete kadınlarına kadar toplumda çeşitli kulvarlarda kadınlar mevcuttur. Ülkedeki sosyal değişimlerle birlikte faaliyette bulunan kadınların asıl amacı vatanın kurtarılmasına yardımcı olmaktır. Kadınlar bu dönemde ilk defa işçi ve memur olarak orduya alınmış, kadınların hakları Aile Hukuku Kararnamesi ile güvence altına alınmıştır (Kurnaz, 2015: 211-257; Cin, 1988).

### **2.3.1.2. Cumhuriyet Dönemi**

Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme hareketlerinin etkisiyle yapılmaya başlanan ıslahatlar, yeni Türk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ivme kazandırmıştır. Hilafetin kaldırılmasının ardından laik sisteme geçen, eğitimin birleştirilmesi ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılığını ortaya koyan tek Müslüman ülke Türkiye'dir (Abadan-Unat, 1982). Tüm bu köklü değişimler karşısında toplumun yapısında da yoğun değişimler meydana gelmiş, özellikle

kadınların konumunda radikal ve hızlı dönüşümler olmuş, bu değişimler kendisini günlük hayatta, dini, ekonomik ve kültürel alanlarda hissettirmiştir. Kuşkusuz bu değişimler feodal yapıdaki bir imparatorluktan modern endüstri toplumuna geçiş aşamasında olan yeni bir devlette geleneksel yapıyla modern yapının çatışmasına neden olmuştur.

Bu arada bu dönemde birtakım reformlar yapılmıştır: Siyasal alanda kadınlar; 1930'da yerel, 1934'te ise genel düzeyde seçme ve seçilme hakkı elde etmişlerdir. 1924 ile 1937 arası dönemde Mecelle kaldırılarak Türk Medeni Kanunu ve diğer bazı kanunlarla laik hukuk düzenine adım atılmıştır. Toplumsal alanda yapılan yenilikler bağlamında, Osmanlı'da kadına verilen hakların bir kısmı aynı kalmakla birlikte, 17 Şubat 1926'da Medeni Kanun ile kadına boşanma hakkı tanınmış, mahkemelerde ve mirasta erkeklerle eşit hak alması sağlanmış, evlilik yaşı kadınlar için 14, erkekler için ise 18 ile sınırlandırılmış, çok evlilik yasaklanmıştır. 25 Kasım 1925'te şapka ve kıyafet, 21 Haziran 1934'te soyadı kanunu çıkarılmıştır. Eğitim ve kültürel alanda yapılan yenilikler bağlamında ise 3 Mart 1924'te öğretim birleştirilmiş, 1933'te üniversite öğrenimi düzenlenmiştir. 1927'de yapılan nüfus sayımı uyarınca ilk defa kadınlar da sayıma dahil edilerek vatandaşlık statüsünü resmi olarak kazanmışlardır (Kırkpınar, 2013).

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kadın hareketi bağlamında Osmanlı'dan aldığı tüm kültürel ve siyasi hakların varisi kadınlar, tekrardan çağdaş medeniyete giden yolda öncü rol üstlenmişlerdir. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında devlet politikası içerisinde kadınlara verilen rol konusunda olumlu ve olumsuz eleştiriler tam da bu noktadan başlar ve farklı şekillerde dallanıp budaklanır: kadın bir yandan medeniyet değişiminde öncü bir rol üstlenirken (veya üstlendirilirken), bir yandan da kadının geleneksel ailevi değerlerinin baki kalması beklenmektedir; çünkü kadının asli görevinin ev içinde olduğu düşüncesi hakimdir.

Çaha (2010), Cumhuriyet Dönemi kadın politikasında kadının, Osmanlı'nın geleneksel yapısından ayrılmaya çalışılmış, kadın olmalarından öte beşerî birer kaynak olarak kamusal yaşama dâhil edilen ve bu politikaların *masal üstü* (*metanarrative*) bir söylemle kamuoyuna arz edilmiş olduğunu iddia etmiştir. Kadınların kendileri için verdikleri mücadele görünmez kılınarak ve onlara verilen tüm haklar yeni rejime endeksenerek, kadınların rejime minnettar kalması sağlanmıştır. Gerek Osmanlı'nın gerekse Cumhuriyet'in devlet seçkini reformlarını gerçekleştirecek rahat zemini oluşturmak için otoriter bir bürokratik ve devletçi

anlayış izlenmiştir. Toplumu geleneksel değerlerden arındırmak adına din kurumu toplumun tamamen dışında bırakılmak yerine, etatokratik bir sistemle bürokratik bir kurum haline getirilerek devletin kontrolüne alınmaya çalışılmış; bu minvalde tarikatlar, tekke ve zaviyeler kapatılmıştır. Mardin (1993), din kurumunun Cumhuriyet Dönemi'ndeki bu sürekliliğinin kültür muhafazakarlığı, tarikatlar ve din kurumunu modern dünyayla entegre edip yeniden canlandıracak akımlarla sağlandığını söylemektedir. Cumhuriyet Dönemi'nde tarikatların fonksiyonlarından biri de popüler İslam'ın şekillenmesini sağlamak olagelmıştır. Bir diğer anlatımla, dini grupların kadın ve toplumsal cinsiyet üzerindeki toplumsal etkisi olarak yorumlanabilecek bu kontekste yer alan tarikatlar (Wach, 1995; Akyüz, 2013) ve modernleşmeyle birlikte geleneksel tarikat yapısının değişimiyle ortaya çıkan cemaatler, kadınların da ilgilerini çekmektedir (Çelik, 2011; Tarhan, 2005). Hem kadınlar hem de erkekler, psikolojik, sosyal, ekonomik, dini vb. birçok nedenden ötürü dini gruplara dahil olabilmektedir (Baynal ve Yaman, 2019; Okutan, 2013). Bu durum, günümüzde de devam etmektedir.

Cumhuriyet Dönemi'ndeki bu yeni Türk kadını imgesini taşıyan en önemli figürler, “eşlikçi olarak değil bizzat ‘birisi’ olarak değer ve güç”lü (Bora, 2017: 57) kadın simgesi olan, yabancı basının deyimiyle *Mustafa Kemal'in ultra modern karısı* Latife Hanım; Halide Edip, Afet İnan, Ülkü Çukuroğlu Adatepe gibi kadınlardır (Çaha, 2010). Bu dönemdeki toplumsal cinsiyet farklarının ve algılarının anlaşılmasını sağlayacak en önemli dayanaklardan biri de bu figürlerden Halide Edip'e gelen eleştirilerde ortaya çıkar. Siyasal kimliğinin yanında özel hayatına da tepkiler gelmektedir. Öyle ki Halide Hanım'ın tam olarak ne kadın ne de erkek cinsine addedilen işleri yaptığı, eşi Adnan Adıvar'ın, Edip'in soyadını alarak Adnan Halide olarak isimlendirileceğini (Sancar, 2014: 170-171) belirtmeye kadar varabilen eleştirilere maruz kalmışlardır.

Bir kesim ise, Cumhuriyet Dönemi reformlarını, kırsaldaki kadını kapsamadığı için olumsuz bulmaktadır. Burada dikkat çeken nokta, bu formel yapıların yalnızca enformel yapılardaki değişikliklere birer hazırlık mahiyetinde olduğudur. Bu dönemde Mustafa Kemal Atatürk'ün yaptığı reformlar kendi başlarına değişim sağlayamaz; cinsiyet rolleri, ekonomik yapı, inançlar, aile yapısı gibi enformel yapılardaki değişim mekanizmalarına bir zemin oluşturur. Bu bakımdan Atatürk'ün reformlarını önemsiz saymak ve/ya topyekûn bir değişimi yalnızca yasal reformlardan beklemeği haksızlık olarak nitelendirilmektedir (Kağıtçıbaşı, 1998:

143). Cumhuriyet Dönemi reformlarının kırsal kesimdeki vatandaşı fazla etkilememiş olması, devamında farklı açılımlara olanak sağlamıştır. Anadolu’da yaşayan bir çoban festen, karısı da peçeden habersiz olduğu için, fes ve peçeye gelen engellemeler bu kişileri etkilememiştir. Keza soyadı kanunu, tek eşliliğe ilişkin düzenlemeler ve alfabedeki değişiklik de kırsaldakilere ve köylüye tam anlamıyla ulaşamamıştır. Bu farkındalıkla Halkodaları ve Köy Enstitüleri kurularak ortaya çıkan eksiklik tamamlanmaya çalışılmıştır (Zürcher, 2000).

Bu gelişmelerin denk geldiği 1920-1935 arası dönem olan Erken Modernleşme döneminin iki dinamiğini Sancar (2014) şu şekilde ortaya koyar: modernleşme yolunda bir ulus-devlet oluşturmak ve bu ilkeler doğrultusunda modern aileler oluşturup kamusal rol modeller haline getirmek. Yeni rejimde modern devletin temeli olan modern aileler; devleti erkekler, aileleri ise kadınlar kuracak şekilde toplumsal cinsiyet ayrımı temelinde kodlanmışlardı. Bu rejimin ortaya çıkardığı cinsiyet farklarında erkeklerin görevleri siyasi, kadınların ise sosyal ve kültürelidir. Siyasetin gergin ortamından uzak gündelik işler kadınlara bırakılmış, bir nevi eril iktidar oluşturulmuştur. *Aile odaklı modernleşme* olarak tabir edilen bu modelde erkek evin dışında tam gün çalışan aile reisi olarak kabul edilmiştir. Kadın ise bir yandan karşılıksız bir şekilde ev ve çocuklarla ilgilenirken, bir yandan da emeği kapitalist işgücü piyasalarında ucuz işgücü olarak kullanılmıştır.

Bu arada kadınların, başlı başına bir erkek alanı olarak addedilen siyasal hayata geçiş talepleri arasında, Nezihe Muhittin’in öncülük ettiği girişimlerle ve desteklerle, daha sonraki bölümlerde detaylıca işleneceği üzere kadınlar seçme ve seçilme hakkını elde etmişlerdir. Her ne kadar bugün dahi gerek sayısal gerekse içerik anlamında karar alma mekanizmalarında istenen kıvama erişilmemiş olursa da konuyu o günkü hak talepleri çerçevesinde incelemek gerekir. Siyasal katılımın yanında, kadınların çalışma hayatına katılım talepleri de devam etmiştir. Kadınların işçileşmelerini, yine kadınların memur olarak bürokraside çalışmaları takip etmiştir. Özellikle 1930’lardan 1970’lere kadar kamu hizmetindeki kadınların sayısı keskin bir artış göstermiştir. Fakat bu artış karar alma mekanizmalardan çok daha alt kademelerde, eğitim ve sağlık gibi cinsiyet ayrımının meslek ve çalışma hayatındaki durumunu pekiştiren alanlarda gerçekleştirilmiştir (Alkan ve Çakır, 2014: 238-241).

Kadınların sanayi ve hizmet sektörüne katılmalarının yanı sıra 1950’lerden sonra beliren bir diğer oluşum ise *ev kadını* statüsünün artış göstermesidir. Tarım sektöründe çalışan kadınların iç göçle birlikte formel işgücü piyasaları döngüsünün

dışında kalmaları bu konuda en büyük etkindir (Alkan ve Çakır, 2014: 241-242). Bu noktada Afet İnan ve bir takım kadın akademisyen önderliğinde 1953'te kurulan *Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu* hem orta sınıf kadınlara hem de emekçi kadınlara ve ev içi emeğe ilişkin çalışmalarda bulunmuştur. Bu kadınlar, ücrette eşitlik, ev içi hizmetlerin değer bulması, bakım ve ev hizmetlerinin sosyalleştirilmesi çerçevesinde sürdürdükleri çalışmalarla (Bora, 2017: 767) bu sorunlara eğilmişlerdir.

O günün konjonktürel havasında radikal sayılabilecek tüm bu kırılmalara karşın, kadının tam anlamda bağımsız bir birey olması yolundaki adımlar daha sonraki yıllarda atılacaktır. Çünkü kanunda ataerkil sistemin izdüşümleri hala yer etmektedir. 1926'da kabul edilen Türk Medeni Kanunu, aksi kararlaştırılmamışsa mal ayrılığının seçilmiş sayılacağına kabulü haricinde tamamen İsviçre Medeni Kanunu'nun çevirisidir. Kanun uyarınca evlilik birliğinin reisi kocadır; evi seçme ve evlilik birliğini temsil etme yetkisi kocaya aittir. Koca, karının bir meslek veya sanatla uğraşmasına izin verme yetkisine sahiptir. Kanunda erkeklerin yetkisi genişletilirken, diğer yandan sorumlulukları artırılmaktadır. Eşine ve çocuklara bakmak, aileye oturabilecekleri bir ev sağlamak ve evin ihtiyaçlarını karşılamak ödevi kocaya aittir. Kadının ise, neredeyse hiçbir maddî sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu kanun 1 Ocak 2002'de yürürlükten kaldırılacak ve sonraki Medeni Kanun'da birtakım düzenlemelere gidilecektir, çünkü eski kanunun yetersiz kaldığı alanlar olmuştur. 4721 sayılı Türk Medenî Kanunu'nda ise eşitlik ilkesi esas alınmıştır. Yeni kanunda reislik kurumu kaldırılmış ve her konuda eşlerin birlikte karar almaları sağlanmıştır. Mal rejimi, kişisel malların ayrıldıktan sonra, edinilmiş malların yarı yarıya paylaşılması esasına dayandırılmıştır (Akıncı, 2004).

Doğrudan kadına ilişkin olmasa da Cumhuriyet Türkiye'sinin mesnetlerinden bir diğeri ise, imparatorluktaki geleneksel ve din egemenliğini halk egemenliğine kaydırmaktır (Kongar, 2019: 318-319). Bu tip girişimlerden biri de şeyhlik, dervişlik, dedelik, çelebilik, müritlik gibi unvanlarla tekke ve zaviyelerin 1925'te kaldırılmasıdır. Bu yeniliklerin ardından Atatürk'ün kişiliğine saldırı ve hakarete varacak raddeye ulaşan bir takım karşı çıkışlar meydana gelmiştir. Sonrasında Demokrat Parti ve çok partili hayata geçişle birlikte tarikatlarda tekrar yaşam belirtileri görülmeye başlamıştır. 1945'lerde Ticani Tarikatı, Said-i Nursi önderliğindeki Nurcu Hareketi ve Süleymancılık hareketi bu kıpırdanmaların bazılarıdır (Torun, 2006: 369-372). Muhafazakarlıkla sekülerlik arasındaki kırılmaların nedenlerinden gösterilen bu hareketlerle birlikte hilafet ve kılık kıyafet

gibi devrimlerin, ileriki bölümlerde üzerinde durulacak olan ve kadının dindarlığına yaslanan örüntülerde temelsiz birer dayanak olarak sunulduğu görülecektir.

Kurulan yeni devletin kadın konusunu başat bir yere oturtması ve radikal hukuki düzenlemeler getirme çabalarına karşın kadın, herhangi bir parti tüzüğü haricinde meclise sunulan 1. Bayar Hükümeti programına ilk defa 1937’de girmiş, bu programda kadının statüsü sadece doğurganlığı ve bakımla bağlantılı olarak *ana* sözcüğüyle belirtilmiştir. Yine 1945’e kadar kadınlara yönelik politikalar Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekilliği’nin yetkisinde iken, 1945’te bu yetki Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı’na devredilmiştir. 1945’te tek partili rejimden çok partili hayata geçişin getirmiş olduğu siyasal değişimlere karşın kadın konusunda, Cumhuriyet’in kadınlara cinsiyet eşitliğini getirmiş olduğu ön kabulü ile 1960’lara kadar bir dینگinlik hâkim olmuştur. Sonrasında 1950’lere kadarki dönemde kırsaldan kent merkezlerine yaşanan göçle birlikte kadının tarım alanındaki istihdamı sanayi alanına kaymıştır. Dolayısıyla 60’lardaki hükümetlerin kadın eksenindeki politikaları aile kurumu içerisinde, kadınların konut ve gelir gibi problemleri çerçevesinde şekillenmiştir. 1969 Demirel Hükümeti çalışmalarında kadın konusuna genişçe, aile kurumu içerisinde ve Türk ailesi ve Türk anası gibi söylemlerle yer verilmiştir. 1970’lerde Türkiye’nin içinde bulunduğu ekonomik kriz göz önünde bulundurulduğunda, kadınla ilgili olarak hükümet programında şöyle bir ibare yer almaktadır: “Devletin imkânları elverdiği nispette, hiçbir geliri olmayan dul ve çocuklu kadınlara maaş bağlanacaktır”. Burada devletin baba görevi gördüğü paternalist devlet anlayışına paralel, padişahi ve geleneksel Türk aile modelinin çizilmiş olduğu dikkat çekicidir. Sonraki dönem politikalarındaki *kadınlarımızın hakları* söylemi de bu düşünceden doğmadır (Gazioğlu, 2013).

Demokrat Parti’nin iktidara geldiği dönem olan 50’lerde ulaşım ve eğitim imkânları sadece büyük kentlerle sınırlı kalmayıp, taşraya da ulaştırılmıştır. Özellikle kız çocuklarının okullaşması ve Köy Enstitüleri dışındaki okullar ve üniversitelerin açılmasıyla eğitim yaygınlaşmıştır (Albayrak, 2004). Ayrıca bu dönemde kırsal alanlardan kente göçle birlikte, kentteki ve kırsaldaki kadının eğitim hizmetlerine ulaşma imkânları arasındaki uçurum yavaş yavaş kapanmaya başlamıştır. Dolayısıyla daha fazla kız çocuğu okula gitme imkânı bulmuştur.

Bu dönemde ortaya çıkan bir yaşam tarzı da kente göçler sonrası gecekondulaşmayla oluşan *gecekondu kültürüdür*. Bu yeni tarz hem kırdaki hem de kentteki sosyal dönüşüme etki etmiştir. Kırdaki tarım faaliyetlerini sürdüren bu

göçerler, kente geldiklerinde istihdam konusunda sorun yaşamışlardır. Çünkü nüfusa eklenen bu yeni topluluk sadece bir yer değiştirme ve istihdam alanıyla ilgili değil, aynı zamanda toplumun yaşam biçiminin de değişmesiyle sosyal değişmeyi gerçekleştiren unsurlardan olmuşlardır (Gürkan, 2000: 91). Kente gelen göçerler, kırsala ait bir takım geleneksel değerleri de kente taşımıştır. “Toplumsal alışkanlıklar ve değerler bakımından bir ucu köyde öbür ucu kentte iki aile tipi” (Yasa, 1970) olarak nitelendirilen aileler belirmiştir.

Geleneksel ile modernin çatışmasıyla çeşitli alt kültürler ve üsluplar oluşmaya başlamıştır. Kadınların sanayileşmeyle erkeklerin yanında iş yaşamına dâhil olması, erkeklerin evi geçindirme görevinden geri çekildiğini göstermektedir. Yine nüfusun artışıyla birlikte hane türlerinde değişiklik meydana gelmiştir. Geniş ailelerden daha küçük çekirdek ailelere dönüşümle birlikte, önceki geleneksel tipteki ailenin genç evli erkekleri ailelerinin reisi olmaya başlamıştır. Baba evinden erken yaşta ayrılan erkeğin eşi olan kadın, kendi evinin idaresini ele almıştır (Demez, 2005: 143).

Yetmişlerde kadın konusundaki görüşlerde sapma yaşanacak şekilde kadın tipleri belirmiştir. Bunların ilki, sol cemahtaki sosyalizm, emek, devrim gibi kavramları temel alan ve ideolojileri çalışan gruplardır. Bu kesim, kadını *bacı* kavramıyla cinsiyetsizleştirmiştir. Bir diğer tip ise, partiler ve birtakım cemaatlerce İslamcı kesimin kız çocuklarını İmam Hatipler ve Kur'an Kurslarında okutmaya başlayarak oluşturdukları ayrışma tipidir. Bu hareket 80'lerde tesettür konusuna odaklanacak, hatta İslami kesimle devleti karşı karşıya getirecek dereceye ulaşacaktır (Çaha, 2010).

Öte yandan Türk modernleşmesindeki kadınlara feminist ve milliyetçi çerçeveden bakıldığında, Cumhuriyetçi veya Kemalist feminist kadınlar, bağımsız bir kadın hakları politikası uygulamak istemişlerdir. Fakat talepleri hem kadınlar hem de erkekler tarafından aşırı bulunup sömürgeci varsayılarak reddedilmişlerdir. Milliyetçi kadınlar ise feminist kadınlarla aralarına bir set çekmiş, kendi ideolojilerini paylaşan erkeklerle ortak mücadeleye katılarak gelenek ile modernliğin sentezini oluşturmaya çalışmışlardır (Sancar, 2014: 185-186).

### **2.3.2. Türkiye’de Kadının Değişen Konumu (80 Sonrası Dönem)**

Seksenler, Türkiye’de askeri müdahale sonrasında yeniden parlamenter sisteme geçiş yapıldığı dönemden başlayarak, serbest piyasa ekonomisi modeliyle, küresel sermaye gücüyle bütünleşmenin başladığı bir dönemdir.

Kadınlar açısından ise kadınların kimliklerini aradıkları, özel alandan kamusal hayata geçişte erkeklerle eşit konuma kavuşma mücadelesi verme, ataerkil yapıyı sorgulama ve hukuki anlamda kadın aleyhtarı normları tespit edip düzenleme yoluna gidilen bir dönemdir (Çaha, 2001). Bu bakımdan bu çalışmada 1980'ler eşik olarak kullanılmıştır.

Bu dönem Türkiye'de kadın hareketinin ve feminizmin eyleme dönüştüğü, o güne kadarki tüm çalışmaların feminizmin doğmasına bir önkoşul sağladığı ve o güne değin yapılan tüm hazırlıkların bir bileşkesi olarak ortaya çıkan bir dönemdir. Askeri darbenin ardından kadınlar aktivist bir konuma geçerek dernekler etrafında örgütlenmeye başlamışlardır. Bu *ideolojik mayalanma döneminde* ülke sıkıyönetim altındadır; askeri darbe siyasete son vermiş, tam bir depolitizasyon hâkimiyeti mevcuttur; tüm siyasi partiler kapatılmış, siyasi toplantılar yasaklanmış ve siyasi parti yöneticileri tutuklanmıştır. Bu dönemde kadınlar, *Kadınca*, *Somut*, *Feminist*, *Kaktüs* gibi dergiler yayımlayıp, feminizm klasiklerini Türkçeye çevirip, seminerler, kitap kulüpleri, toplantılar, yürüyüşler ve şenlikler düzenlemişlerdir. Birleşmiş Milletler'in 1979'da kabul ettiği CEDAW (*Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi*), 1986'da Türkiye'de yürürlüğe girmiştir. Türkiye'de kadınların 3000 kişiyle gerçekleştirdikleri ilk kitlesel yürüyüşleri, 1987'deki 17 Mayıs Kadınlar Dayığa Karşı Dayanışma Yürüyüşüdür. Bu hareketleri takiben, 1988'de Duygu Asena'nın ünlü eseri *Kadının Adı Yok* yayımlanmış, 1989'da Ankara'da Kadın Dayanışma Derneği kurulmuş, 1. Feminist Kongre sonrasında *Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi* yayımlanmış, 1. Kadın Kurultayı toplanmış ve Başbakanlığa bağlı Aile Araştırma Kurulu kurulmuştur (Durakbaşı, 2011: 193).

Bu bağlamda kadın konusunda oluşturulan ulusal mekanizmalardan ilki, 1987'de Devlet Planlama Teşkilatı bünyesinde kurulan Kadına Yönelik Politikalar Danışma Kurulu'dur. "Kurulun görevi beş yıllık planlarla kadın konusunda politika tedbirleri koyma görevidir" (Acuner, 2016: 126-127). Kurum 1990 yılında, önce *Kadının Statüsü Sorunları Başkanlığı* olarak kurulmuş ve sonrasında adı *Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü* olarak değiştirilmiştir. Bu kuruluş, ülkedeki tek parti olan Anavatan Partisi döneminde faaliyete geçirilmiştir. Ancak 1991 sonrasında, ülkede koalisyon hükümetleri dönemine girilmesiyle partilerin ideolojik farklılıkları ve değişen bakanların konuya uzak duruşları, kadın konusunu gündemin gerisinde bırakmıştır (Bora, 2016a).

Zamanın kadının eğitimi konusunda dikkat çeken adımlarından biri zorunlu

eğitimin süresinin yükseltilerek kadınların eğitim süresinin devlet eliyle artırılması ve bir yandan da erken evliliklerin önüne geçilmesidir. Siyasete katılım noktasında ise, *Papatyalar* kadın grubu ve bu ekibe bağlı kurulan *Türk Kadını Güçlendirme Vakfı*, 1983-1989 yılları arasında kadın konusundaki çalışmaların gerçekleştirildiği platformlardır. 1994'te Refah Partisi'nin kadının siyasal temsili konusunda yaptığı kampanyalar karşılıksız kalmamış, yerel seçimlerde bu partiden birçok aday yerel yönetimlerdeki yerini almıştır (Çaha, 2010).

Seksenlerde siyasi ve ideolojik İslamcılık tahakkümüyle mücadele eden Ülkücü Hareket ise, bu akımdan olan kadınlara verdikleri Asena ismiyle gündeme gelmiştir. Bir yandan siyasette aktifleşmek isterken, diğer yandan annelik mefhumundan uzaklaşmayan bu ülkücü kadınlar, siyasette kendilerine sınırlı da olsa bir alan açmışlardır (Bora, 2017).

Yine seksenlerin ortalarında ülkedeki kent nüfusuyla kır nüfusunun eşitlenmesiyle, kentsel ve kırsal alanlardaki imkânların bir arada olduğu yeni bir politik ekonomi doğmuştur. Ülkedeki terör olaylarındaki artış akabinde, önceki göçlerden farklı olarak, Güneydoğu'dan Kürt göçü yaşanmıştır. Bu göçler yeni bir yoksulluk tipi ortaya çıkarmıştır (Buğra, 2012: 57). Bu kadınların daha sonraki dönemlerde Kürt kadın hareketini başlattığı söylenebilir.

Kentte bunlar yaşanırken, kırsalda kalan kadın ve erkeğin hala geleneksel yapıyı korumaya devam etmekte oldukları görülür. Köydeki kadının konumu doğurganlığına, gelin, kaynana veya erkek evlat sahibi oluşlarına, yaşlarına göre belirlenmektedir (Demez, 2005).

Doksanların feminizm ve kadın hareketi, bir yanda modernleşmeciliğin krizi, diğer yanda ise siyasal İslam'ın yükselişi arasında bir yerlerde kalmıştır. Orta sınıftan kentli ve meslek sahibi kadınlarını rol model alan Kemalizm anlayışı, kadın hakları ile laikliğin savunusunu bir tutmuştur. Diğer yandan dini eğitim ve dini ibadetlerin devlet kurumlarında uygulanmaya başlanması, dini cemaatlerin bu bağlamda güç elde etmesi ve kadın noktasında örtünmenin ortaya konmasıyla çift kutuplu bir durum ortaya çıkmıştır. Bir yandan kadınlar örtünmeyi kadın bedeni üzerindeki eril tahakkümün simgesi olarak görürken, İslamcı kadınlar ise örtünmenin kendi serbest iradelerine dayandığını ve baş açıklığının laikliğin dayatması olduğunu öne sürmüşlerdir. Kemalizmin ortaya koyduğu modern Türk kadınının sadece orta sınıftan ve kentli kadın olmadığından etkilenen feminist gruplarla, o zamana kadar yakın ilişki içerisinde bulunan Atatürkçü kadınlar arasındaki bağlar 2000'lere kadar

kopuş göstermiştir. Fakat feminist kadınlarla başörtüsünü savunan kadınlar arasında da tam anlamıyla bir kaynaşma oluşmadığı gibi, başörtüsü sorunu da ortada kalmıştır (Sancar, 2011: 72-73). Bu yıllarda kadın hareketindeki değişimler, derinleşme şeklinde tezahür etmiştir. Siyasi İslam'ın ortaya çıkışıyla “radikal feministlere, kendilerini onlardan ayırmak için eşitlikçi feministler ve İslamcı feministler ve etnik gruptan diğer bazı feminist gruplar” eklenmiştir (Tekeli, 2017). İslamcı kadınlar örtüleriyle üniversiteye ve kamusal alana kabulün mücadelesini verirken, bunun laikliğe bir karşı çıkış olduğunu düşünen kadınlarla mücadele etmişlerdir.

Bu konuya eklenmesi gereken önemli bir olay 28 Şubat 1997’de yaşanmıştır. *28 Şubat Süreci* veya *post-modern darbe* olarak adlandırılan bu dönem, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde siyasi, idari, hukuki ve bu çalışma bağlamında toplumsal değişimlere yol açan bir dönemdir. Bu tarihte yapılan Milli Güvenlik Kurulu toplantısı üzerinden isimlendirilen bu süreç, irticaya karşı yapılan birtakım hareketleri ve alınan kararları kapsamaktadır. Dönemin kadın çalışmaları açısından incelenmesinde, bu süreçte oluşan paradoksal yapıyı ortaya koymak önemlidir. Zira 28 Şubat süreci, iki kutuptan kadınları farklı değerlendirmeyi olası kılar. Örneğin Cumhuriyet Üniversitesi’nde türbanlı öğrenciler mezuniyet törenine alınmayıp saldırıya uğradıklarını, sırf başörtülü oldukları için disiplin cezası alarak okuldan uzaklaştırıldıklarını belirtir. Mezuniyetten sonra iş hayatına başladıklarında ise yine aynı şekilde kınama ve maaş cezası gibi cezalar aldıklarını, başörtülerinin açılmasını istediklerini sözlerine eklerler (Sabah, 2017).

Ne var ki, başörtüsü takma ortak paydasında birleşen tüm kadınların aynı görüşte oldukları söylenemez. Cemaatçi bir tutum sergileyen kadınlar dönemin genel şartlarına göre davranırken, zaman zaman cemaat liderlerinin fetvalarının üzerine başörtülerini bile açmışken, varoluşçu tutumdaki kadınlar ise sonucu ne olursa olsun inandıkları değerleri takip etmişlerdir (Çaha, 2010: 321-322).

Tıpkı başörtülü kadınlar arasında yaşanan bu ikilik, Kemalist ve/ya feminist kadınlarda da yaşanmıştır.

Çoğu kadın, Cumhuriyet’in ilkelerine bağlılıkları temelinde başörtüsünü İslam dininin politik sembolü olarak ele almaktadır. Bu kadınlar, başörtüsünü modernlik karşıtı bir simge ve İslam hukukuna dayalı bir rejimin geri getirilmesinin timsali olduğu düşüncesiyle başörtü yasağının kaldırılmasına karşı çıkmışlardır (Acar ve Altunok, 2012: 89-90). Öte yandan diğer bir grup feminist ve sol görüşlü kadın ise

başörtüsünü bir hak ve varoluş olarak görerek İslamcı kadınlara destek vermişlerdir. Verdikleri türban mücadelesi İslamcı kadınların kamusal alandaki görünürlükleri bakımından onlara bir imkân sağlamış, tıpkı öncelerde sol kadına yüklenen *bacı* rolü, bu dönemlerde erkeklerle türban mücadelesi veren *politik baciya* evrilmiştir. Bu kadınlar başörtüsü mücadelesinde erkeklerle birlikte aynı davada yer alan cinsiyetsiz İslamcı kadınlardır (Çaha, 2010: 316). Başörtüsüne karşı yapılan tüm eylemlerde İslamcı, dindar, muhafazakâr, entelektüel kadınlar laik rejime karşı duran siyasi aktivistlerdir. Önceleri ev toplantıları ile başlayan çalışmaları, kamusal alana yayılım göstermiştir (Acar ve Altunok, 2012: 83-85).

Tekeli (1998), doksanlarda feminizmin noksanlarını, alt sınıflara erişemedikleri, küçük gruplar halinde kaldıkları ve lider çıkaramadıkları için eleştirmiştir. Sancar (2011) ise, tüm bu feminist hareket döneminde Türkiye'deki Birinci ve İkinci Dalga Feminizm'in gelişimi için şu şekilde bir sınıflandırmayı uygun görmüştür:

- Geç modernleşme ve uluslaşma dönemi feminizmi (1860-1930)
- Modernleşmeci kadın hakları bakışının kentli orta sınıflara taşınması (1930-65)
- Sınıf siyaseti ve sosyal refah anlayışı dönemi (1968-85)
- Bağımsız radikal feminizm (1986-1995)
- Küresel feminizmin ve Pekin Dünya Kadın Kongresi sonrası kadının insan hakları anlayışının etkisi (1995-2000)
- Devlet içinde kurumsallaşma, kadın örgütleri arasında ittifaklar (2000-2005)
- Proje feminizmi dönemi (apolitik politikleşme) ve liberal demokrasinin kadın hakları konsolidasyonu (2005---) (s. 68).

Yine bu dönemde tüketim kültürünün etkisiyle alışveriş merkezleri ve büyük mağazaların açılması, kadınların sosyalleşmesini yeniden tanımlamıştır. Eğitimin özelleşmesi ve çocukların okul dışında farklı kurs ve aktivitelere yönelmeleriyle bu orta sınıf kadın, çocukları sayesinde kentte sosyal yaşama katılmıştır. Ayrıca spor merkezleri, diyet merkezleri gibi mekanlarla ve kozmetik sanayi ile bireyselleşmiş ve tüketici bir kadın tipi ortaya çıkmıştır. Ev işlerini yardımcı bir kadına yaptıran bu kadınların bir kısmı sürücü ehliyeti alarak kamusal alana tek başlarına çıkabilmişlerdir (Demez, 2005).

Akademyadaki feminizm konusunda ise, 1928'de ortaya atılan ve artık feminizmi bir tartışma konusu olmaktan ziyade bir müspet bilim olarak ele alma gereği (Bora, 2017: 751) nihayet filizlenmiştir. 1990'da Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'nin kurulmasıyla; sonrasında ise İstanbul Üniversitesi Kadın

Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi ile kadın sorunları akademiye resmi olarak taşınmıştır. Ülkenin çeşitli şehirlerinde Bağımsız Kadın İnisiyatifleri ve Kadın Platformları oluşturulmuş (Durakbaşı, 2011: 194) ve tüm bu gelişmeleri takiben özellikle üniversitelerdeki merkezler ve bu merkezlere bağlı lisansüstü eğitim programları çoğalmaya başlamıştır. Bu süreçte kadınlar sadece büyük şehirlerde değil, Adana, Mersin, Samsun, Eskişehir gibi şehirlerde de örgütlenmiştir. *Proje feminizmi* şeklinde anılan bu sistemde, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de politik hedefler proje amaçlarına, militanlık ise aktivistliğe dönüşmüştür (Bora ve Günal, 2016: 8-10).

Kadınların siyasi alandaki görünimleri konusunda 1993 yılı çok kritik bir eşiktir. İlk defa Türkiye Cumhuriyeti’nde bir kadın başbakan olmuştur. Tansu Çiller’in bu yükselişini feminist çevreler ilk başta onaylarken, sonraları “feminizmin meşrulaşırken ehlileşmesini ve içeriksizleşmesinin simgesi” olarak görüp eleştirmişlerdir. Kadınların dernekleşmesine yönelik gelişmeler arasında ise 1997’de Kadın Adayları Eğitim ve Destekleme Derneği’nin (Ka-Der) kurulması önem taşımaktadır. Ka-Der de, Türk Kadınlar Birliği’nden o güne değin kurulan kadın kuruluşlarının siyaset dışı bir siyasetini benimsemiştir. Fakat bu konu kadınlar açısından çift yönlü bir duruma yol açmıştır; bu tutum kadınların faaliyetlerini kolaylaştırırken, diğer yandan siyasetle uğraşan kadınlarla aralarına set koymuştur (Bora, 2016a: 111).

1995 yılında Birleşmiş Milletler Pekin Dünya Kadın Konferansı’na katılan feminist kadın örgütlerinin, akademisyenlerin ve dindar kadınların, ülkemize dönüşlerinde gözlemlerini çevrelerine yaymaya başlarlar. Bu sayede dindar ve seküler kadınlar, çeşitli örgütlenmeler çatısında birleşip yüz yüze gelme imkânı bulurlar (Şefkatli-Tuksal, 2020: 232).

Bu arada kapitalizm ve modernleşmeyle kitle iletişim araçlarının gelişmesi, haberlerde ve bazı yayınlarda kadına yönelik şiddetle ilişkili yayınların yapılmaya başlanmasını beraberinde getirmiştir. Bu gelişmelerin akabinde aile içi şiddet, taciz ve tecavüz gibi cinsel şiddet, namus cinayetleri ile şiddete karşı ulusal bir mücadele kendini göstermiştir. Sivil toplum kuruluşları, *Mor Çatı* olarak bilinen sığınma evleri ve yardım dernekleri bu yapıları oluşturulmuştur.

Türkiye’de milenyumla birlikte yasal düzenlemeler ve toplumsal cinsiyet eşitliğine dair yasa ve politikaları ve güncel durumu gözden geçirmeler, gündemin ana maddelerini oluşturmaktaydı. 2001’de yeni Medeni Kanun kabul edildi ve

2002’de yürürlüğe girdi. Bu kanunla birlikte kadınlar; aile reisliği, miras, mülkiyet gibi birçok alanda erkeklere aynı kazanımlara ulaştı. 2004’te ise Anayasa’nın 10. maddesine eklenen “Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür” ibaresiyle tüm kamu kurumlarına sorumluluk verilmiş, bu sorumlulukların çeşitli tedbirler etrafında yerine getirilmesi için 2006 tarihinde Başbakanlık Genelgesi yayımlanmıştır (T. C. Başbakanlık, 2006).

Toplumumuzun dönüşümlerinin 2000’lere yansıyan yanlarından biri, tüketim toplumu olmaya giden yolda ekonominin dünya kapitalizmine eklemlenmesi, 1990’larda özel televizyon kanallarının bu kültür endüstrisinin gelişimine olan katkıları ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) hükümeti ile birlikte muhafazakâr kesimin de tüketim toplumuna uyum sağlamaya başlamasıdır. 90’larda açılan İslami kesimlerin radyo ve televizyonları (TGRT, STV, Kanal 7, vb.) bir yandan dini değerleri halka yayıp dini sosyalleşmeyi oturturken, diğer yandan İslami kesimin tüketim alışkanlıklarında ve yaşantısında dönüşümlere yol açmıştır (Demirezen, 2014). Modernleşme hareketleriyle, kadının erkeklerle kamusal alana dahil olması, bir noktada toplumsal cinsiyet ayrımının yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlaması ile toplumda kadına karşı tutumlarda birtakım değişimler meydana gelmiştir. Modern toplum hayatında dindar kadın modelinde ortaya çıkan değişimi açıklayan Meriç (2004), geleneksel paradigmada kadının evdeki kutsallığının esas olduğunu belirtir. Fakat tesettürlü dindar kadın kamusal alana erkeklerle birlikte dahil olunca, kadınlara kaba denilebilecek davranışlar yöneltmiştir. Benzer bir tablo evdeki dindar kadında da mevcuttur. İktidar alanı daralan ve özgürlüğü kısıtlanan erkekler, bu konuyu kadınlara kaba davranarak dışa vuracaklardır. Dindar kadının karşılaştığı bir diğer sorun ise dini pratiklerine ve sembollerine karşı koyulan engellemelerdir. Dini sembollerin kadının özgürlüğünü kısıtladığı düşüncesinin yanında her türlü dini pratikten ve inançtan arındırılan toplumda kadınlar toplumdan dışlanmaktadır.

Özellikle 2010’dan sonra sosyal medya kullanımının toplum içinde yaygın hale gelmesi, toplumsal hareketlerin genele yayılmasına destek vermiştir. Oluşan sanal kamusal alanlar, alternatif medyayı geliştirerek yeni bir ses alanı oluşturmuştur (Işık, 2014: 231).

Önceleri toplumun yeni elitini yetiştirmeye çabalayıp, ülkenin eğitim, medya, güvenlik ve yargı alanına yayılım sağlayan, 90’lar sonrasında okullar zinciriyle bir küresellik, bir *hoşgörülü ve modern sufi hareketi* olarak nitelendirilen Gülen Cemaati, 15 Temmuz 2016 tarihinde darbe girişimi gerçekleştirmiştir. Kadın

konusunda ise, özellikle siyasette kadının yerini geri planda gördükleri aşikârdır. Yapılanmalarının kidemlileri *ablalık* müessesesi ve hoşgörü söylemlerinin yaygınlaştırmak adına dindar olmayan ve kendi hariçlerindeki kadınlar dışında, faaliyette bulunan kadın cinsine rastlanmamıştır (Bora, 2017). Bu kadınlar 1986'ya kadar *Çağdaş Sahabe* doğurmakla görevli, ellerini, yüzlerini göstermeleri yasak kılınan kadınlardı. Fakat bu tarihten sonra siyasetteki diğer liderlerin etrafındaki kadın gücünü görünce kadınların da okunması için çağrı yapılarak hanım evleri açıldı, 28 Şubat Darbesinde bu kadınlar başlarını açtı, cemaatin proje evlilikleri ile kataloglardan büyük abiler tarafından seçilen ve uygun görülen adamlarla evlendirildi. Bu yapılanmada kadınlar arasında bir hiyerarşi söz konusuydu (Aydın, 2016). Kısacası kadınlar böyle bir yapılanmada dahi birer maşa olarak kullanılarak önceleri peçe üstünden bile gözlük takarlarken, sonraları *modern* bir görünüm verilmek vesilesiyle kullanılmışlardır.

#### **2.3.2.1. Dindar Kadın Modelinin Yükselişi ve İslami Feminizm**

İslam ve kadın izlekleri üzerine kurulan bu tez bağlamında son dönemlerde sıkça karşılaşılan ve çalışıl原因 konulardan olan dindar kadın motifi, özellikle 80'lerden sonra yükselişe geçmiştir. Küresel dindarlaşma senkronuna dâhil olan Türkiye'de bu geçiş alt sınıftan üst sınıfa doğru olmuştur.

O dönemde aktivist kadınların arasında olan Tekeli (2017), 80'lerin bu feminist uyanışını ve bazı sorunlardan dolayı gerçekleşemeyen ve/ya tamamlanamayan etkinliklerini “ütopyası çok büyük ama olanakları kısıtlı” olarak adlandırır. Türkiye'deki köktenci, demokrat, çoğulcu, katılımcı ve bireyci kadın hareketinin yeni bir muhalefet yarattığını öne sürer. Feminizmlerinin politik bir kaygı gütmmediğini, hatta kuralları erkeklerce belirlenmiş olan politikadan uzak bir hareket olduğunu ve ideolojik ve toplumsal bir mücadele olduğunu söyler. Sol bir gelenekten geldiği düşünülse dahi, solun birçok geleneğini ve çalışma biçimini reddeden bir harekettir. Öyle ki kendisi, radikal dinci genç kadınların dini reform çabalarını feminist akımın kadınlar üzerindeki etkisi olarak tanımlar ve feminizmi, ülkemizin her kesiminden kadını ilgilendiren demokratik bir hareket olarak nitelendirir.

Göle (1994) bu dönemin ulusal kimliğini, yeni siyasi elitin Cumhuriyet'in laiklik, akılcılık ve Batılılaşma vurgusundan farklılaşarak geleneğe, inanca ve İslam'ın akılcılıkla sentezlenmesi olarak açıklamaktadır. Cumhuriyetin pozitivist ve modernist duruşundan postmodern bir duruşa kayış yaşanmış, tek bilgi türünden

çoklu bilgi türlerine geçilmesinin feminist harekete yansması ise farklı sınıf ve kimlikteki kadınların sorunlarına eğilmesiyle başlamıştır.

2000 sonrasında ise neoliberal ve neomuhafazakar sosyal politika rejimi ile AK Parti hükümetinin iktidara gelişiyle kadının özel alandaki aile içindeki rolü ön plana çıkartılmaya çalışılarak toplumsal cinsiyet söylemi geri planda kalmıştır (White, 2005). Keza yeni refah rejiminin korunmaya muhtaç çocukların ve engellilerin bakımı için ebeveynlere yapılan finansal destek, aslında kadınların aile içindeki bakım yükünü arttırdığı gibi, kadınların emek gücüne katılımlarının önüne geçmiştir (Buğra, 2012: 62-63). Nas (2016), yeni hükümetin “toplumsal cinsiyet bağlamında muhafazakâr, İslamcı veya anti-feminist” (s. 168) politikalar uyguladığına dikkat çeker. 2011’de *Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığının* yerine *Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının* kurulmasıyla kadın sözcüğünün bakanlığın adından kaldırılmasının, kadın sorunlarının çözümsüz bırakılabileceği düşüncesiyle feminist aktivistlerin eleştirilerine maruz kaldığını belirtir. Bu durumun aslında daha önceleri, 1994 seçimleri sonrasında, Refah Partisi’nin Kadın Kolları’nda çalışmalarda bulunan Sibel Erarslan’ın ve beraberindekilerin feminist oldukları gerekçesiyle, yaptıkları siyasi faaliyetlerden ve partinin karar alma mekanizmalarından uzaklaştırılmalarına (Erarslan, 2002) benzemektedir.

Dini mesnet göstermeksizin inanç ve değerlere saygı duyan bir çizgide kurulduğunu ve demokrat ve muhafazakâr bir parti olduğunu iddia eden AK Parti’nin diğer söylemlerinden biri de kadın erkek eşitliğini ve çağdaş demokrasiyi ön planda tutmalarıdır. Bir nevi “İslami kesimin dönüşümünün siyasi tezahürü” olarak ortaya çıktığını öne süren parti ile tüketim kodları İslami kesimin kendilerini ifade etme aracı haline gelmiştir (Demirezen, 2014: 221) ve “ideolojisi gereği cinsler arasında bir eşitlik olduğunu kabul etmeyen bir siyasi hareketin mirasçısı olarak, kadın erkek eşitliğini doğrudan kabul etmeden, kadının insan hakları yaklaşımını bir ölçüye kadar benimsedi; bazı noktalarını kendi ideolojisine göre dönüştürerek” (Sancar, 2011: 76) ele almıştır.

Bir kitle partisi oluşturan AK Parti, iktidara gelmesinin ardından merkez sağda yerini edinmiş, Millî Görüşten farklılaştığını her fırsatta dile getirmeye başlamıştır. Post-İslamcılar, uygulamaları sosyalizme yakın denebilecek adil düzen yerine, global bir kapitalist sistemi tercih etmiştir. 28 Şubat döneminin aksine Kemalizm’i reddetmemiş, sadece eleştirmiştir. Amaçları devleti İslamileştirmekten ziyade, İslam’a hürmet eden idarecilerin toplumdaki dini yaşantıya karışmamasını

sağlamaktır. Laik devlet olma yolunda devlet dine, din devlete karışmayacaktır (Bölükbaşı, 2012: 183-184). Yine bu partinin içinden doğan Kadın ve Demokrasi Derneği olarak 2010'de açılmıştır. KADEM (2018), özellikle *cinsiyet adaleti* ilkesine ve kadının aile içindeki konumuna vurgu yaparak çalışmalarına devam etmektedir.

Bu yeni oluşum, İslam ile *servet harcama* veya *piyasa liberalizmi* mefhumlarının şaşırtıcı serpilişini ve farklı varoluş biçimlerini uygun bulmayan sınırlı gelire sahip emekçi sınıfların yanı sıra, aynı zamanda sol İslami entelektüel kesimi de rahatsız etmiştir. Burjuvazi Batı değerlerini yansıtan bir olgudur, fakat İslam dini sosyal adalet dinidir. Hal böyleyken liberal laik aydınlar ise İslam'ın ticaret dini olması fikrinden hareketle, yasal yollardan elde edilmiş servetin İslam'da onaylanabileceğini düşünmüşlerdir. Legal yollarla ve alın teriyle elde ettiklerini söyledikleri bu servetle kendilerini sahtekarlığa karşı bir dünyada inançlarına bağlı gerçek müminler olarak gören bu Müslüman servet sahipleri ise, *İslami Burjuvazi* terimi ile nitelendirilmekten rahatsızlık duymuşlardır. Bir yandan da ticari oluşumları içinde bulunanlar ise kendilerini “yeni değil asli [burjuvazi]” yani ülkenin gerçek burjuva sınıfı olarak addetmiştir (Yankaya, 2014: 17-18).

Seksenlerde elde ettiği feminist tecrübe ve bilgi birikimini doksanlarda cinsiyetleri dışında, ait oldukları kimliklere göre sömürüldüklerini ilan ederek şekillendiren Müslüman kadınlar, Türkiye'deki İslami feminist hareketin kurumsallaşmasını sağlamışlardır (Saygılıgil, 2020: 18-19). Yukarıda özetlenen şekliyle Osmanlı modernleşme sürecinin hazırladığı alt yapı, Türkiye'de İslami feminizmin ortaya çıkmasının ön koşulları arasında yer almaktadır. Bu koşulların ardından Türkiye'de İslami feminizm kavramı ilk defa 1998 yılında Nokta Dergisi'nde kullanılmıştır (Gürhan, 2010).

Feminizmin kültürden kültüre ve ülkeden ülkeye değiştiği düşünüldüğünde, Türkiye'de İslami feminist söylemin de homojen bir yapıda olmadığı ve ortak bir manifestosunun bulunmadığı göz ardı edilmemelidir. İslami feminizmin Türkiye'deki serencamı konusunda dikkate alınması gereken diğer bir husus ise, bu hareketin gelişiminin, ülkenin tarihi, politik ve sosyal değişim sürecine bağlı olarak, yukarıdaki bölümlerde açıklandığı şekilde Osmanlı'nın son dönemlerindeki kurumsal değişimine ilaveten zihinsel bir dönüşümle paralellik göstermiş olduğudur (Altıparmak ve Budak, 2020).

Türkiye dışındaki ülkelerde İslami feminizm, İslam'ın referans kaynaklarının yeniden yorumlanmasını, miras, şahitlik, çok eşlilik, Cuma namazına katılım gibi

konulara yönelirken, Türkiye bağlamında konu özellikle başörtüsüyle çalışma ve eğitim hakkı ile sınırlı kalmaktadır (Altıparmak ve Budak, 2020). Türkiye’de İslami feminizm, kadınların bir yandan dini inançlarını yaşarken, diğer yandan kendileri gibi olmayan kadınlarla ve erkeklerle özel ve kamusal alanda eşit haklar; hayat ve giyimleri değişmeden geleneksel rollerinden sıyrılabilmelerinin yolunun açılması talebidir (Sezgin, 2014: 2). İslami feministlerin argümanlarının temelini, özellikle 28 Şubat döneminde kadınların başörtülerinden ötürü eğitim ve çalışma hayatında çeşitli sınırlılıklar ve mağduriyetlerle karşı karşıya kalması oluşturmuştur (O. Güngör, 2018: 74). Kısacası 80’lerde hak arayışlarını ayet ve Hadisler ışığında gerçekleştiren bu kadınlar, 90’larda ise kadın hakları, din ve vicdan özgürlüğü gibi global söylemleri savunularına taşımışlardır (Barbarosoğlu, 2006: 44).

İslami feminizmin başörtüsü eksenindeki aktiviteleri, 2002 yılında iktidara gelen AK Parti hükümetinin seçim vaatleri arasında yer alan *Başörtüsü yasağının kaldırılmasının*, 2013’te gerçekleşmesiyle eşik atlamıştır. Tanrıverdi (2015) bu durumu “İslamcı feminizmin diskurlarıyla hareket eden Türkiye’deki dindar kadınların kılık kıyafet özgürlüğü için mücadele etmesi, başörtüsünün İslamcılığın sembolü olması açısından, AK Parti dönemi İslamcı feminizminin seyrini öne çıkarmaktadır.” (s.130) olarak nitelendirmiştir. Öte yandan Konca Kuriş’in İslami kaynaklara eleştirel yaklaşımı sonrasında katledilişi ile İslami feminizme mesaj verilmiş, esasen İslami feminist kesime, yine İslam’dan zarar geldiğini ortaya koymaktadır. Bir bakıma bu durum, ataerkil Orta Doğu için feminist İslam *medeniyetler ittifakı* olacaktır.

Tüm bunların yanı sıra, İslamcı kadın hareketinde Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu gibi kurumların yerel ekonomileri kontrolünün kadınlar üzerinde etkisi olduğunu ileri süren görüşten bahsedilebilir. Diğer bir deyişle, Neoliberal küreselleşme hareketi, İslamcı hareketin canlanmasını sağlayarak İslamcı kadınların erkeğe tahsis edilen kamusal alandaki görünürlüğü arttırmıştır. Bu durum da kadınla erkek arasındaki cinsiyetçi görev dağılımının yeniden inşası olarak ele alınabilmektedir. Özellikle 90’lardan sonra kamusal alanda sayıca artış gösteren İslamcı kadınlarla birlikte kadınlar İslam’la ilişkilerini sorgulamışlar, kamusal alanı kadınlar lehine dönüştürmeye başlamışlar, “organik toplumu sürdürülebilir kılan tamamlayıcılık esasına dayalı görev paylaşımının, bu kez özel ve kamusal alan arasında değil de dişil ve erkeksi alanlar yaratılarak bunlar arasında yeni bir paylaşıma tabi tutulduğu” düşüncesinin etkisiyle Türkiye’de, kendini feminist olarak

addetsin veya etmesin, İslamcı kadın hareketi de başlamaya yüz tutmuştur. Dolayısıyla ülkemizde 70'lerden sonraki İslamcı kadın hareketinde kadınlar, erkeklerle birlikte ve/ya birer tamamlayıcı rolde seküler sistemle savaşım haline girmişlerdir. 90'lardan sonraki İslamcı kadın hareketinde ise genel anlamda İslam'ın patriarkal yorumuna ve buna koşut olarak Müslüman kadının ikincil konumuna bir karşı çıkış sergilenmiştir. 90'larda kamusal alanda İslamcı kadınların görünürlüğü arttığı gibi, feminizm ve politika kadınların gündemlerinde yer etmiştir (Yılmaz, 2015). Bu İslami paradigma ekseninde hareket, 80 sonrasında kümelenen kadınların bir nevi kimlikleşme süreci olarak 2000'lerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu hareket dahilinde hak talepleri bulunan İslami çevrelerin, esasında modern seküler feminizmle kesiştikleri noktaları bulunmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'deki İslami feminist hareket, İslami rejimlerle yönetilen ülkelerdeki feminist söylemlerden farklı bir yapıdadır (Akyılmaz ve Köksalan, 2016).

Bu düşünceyle bir noktada birleşen görüşe göre, Türkiye'de post-İslamcı feminist olarak yalnızca Başkent Kadın Platformu tanımlanabilir. Önceden sözü edildiği gibi her ne kadar üyeleri kendilerini feminist olarak kabul etmeseler, Müslümanlık üst kimliğini öne çıkarıp her türlü *ist*lere ideolojik olmaları açısından karşı çıksalar da aslında feminizmin felsefesini kullanmaktadırlar. Çünkü İslamcı kadınların amacı erkek tahakkümünden özgürleşmektir. Bu durum post kolonyal tartışmalarla bu kadınların feminizmi tabana alarak, fakat feminizmin içinden eleştiri yapma fırsatını sunduğunun delilidir. Öte yandan Türkiye'deki İslamcı kadın örgütleri, diğer İslamcı kadın örgütlerinin aile hukukuna düzenlemeler getirmek maksadıyla Kur'an'ı kadın bakış açısıyla ve kadını merkeze alarak yorumlamalarından ziyade, din merkezli kadını ikincil konuma koyan İslamcı erkeklere bir karşı çıkış olarak değerlendirmektedirler. Çünkü Türkiye'de hali hazırda laik bir sistem vardır (Yılmaz, 2015).

Arap Baharı'nın Türkiye'deki yansıması olarak, tüketim olgusunu teğet geçmeyen bu İslamileşme ile yeni bir servet türü oluşmuş ve ülkedeki kamusal alanın düzeninde dönüşümler olmuştur: tesettür defileleri, pahalı marka başörtüler ve yine pahalı marka araçları kullanan kadınlar, lüks ve ağdalı ev dekorasyonları, tatiller ile edebiyatın, mimarinin, estetiğin, müziğin; kısacası hayatın her alanına yeni bir İslami yorum dahil olmuştur (Yankaya, 2014: 16). Kökeni 80-90'lardaki İslami akıma dayanan ve 2002'den sonra daha görünür olmaya başlayan yeni İslami kadını paradoksal olarak nitelendiren White (2005), bu durumu kadının bir yandan eğitilmiş,

sosyal, kamusal alanda aktifken, diğer yandan asli görevinin evin içinde sayılmasına dayandırmıştır.

Türkiye’de İslam ve kadın konusunu çalışanların kendilerini feminist olarak nitelendirmemeleri durumunun nedeni ise, feminizm ile ataerkil olduğu düşünülen İslam dininin ontolojik olarak zıt yapılarda olmasıdır. Örneğin Şefkatli-Tuksal (2010), “Feminizmin temel yaklaşımları açısından bakıldığında, kadın bakış açısına sahip bir insanım. (...) Ama feminizmde çok ayrımcı, erkekleri dışlayıcı, yok sayıcı, neredeyse ilişkileri bütünüyle koparıp ayrı bir dünya yaratmayı hedefleyen bir söylem gelişti. Ben bu çizgiyi makul görmüyorum.” (s. 1) diyerek feminizmle arasındaki seti açıklamıştır. Öte yandan Badran (2001), kendini İslami ve feminist olarak nitelendirsin veya nitelendirmesin, İslam ve kadın tartışmasına katılan ve bu söyleme katkıda bulunan herkesi İslami feminist olarak gördüğünü ileri sürmektedir.

Feminizm kavramına mesafeli dursunlar veya durmasınlar, Başkent Kadın Platformu, Hazar Derneği, Kadından Topluma Eğitim Grubu, Kadın ve Demokrasi Derneğinin (KADEM), Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER) gibi oluşumlar, İslam ve kadın çatısı altında çalışmalarını devam ettirmektedirler.

2013’te İstanbul’da toplanan *Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi* oluşumu, kadına karşı şiddetin İslam’da bulunmadığını ve bu konuda toplumun mücadele etmesi gerektiğini amaçlayarak bir araya gelmiştir. Bu noktada İslami bir söylem ve perspektif geliştirmek istemelerinden dolayı İslami feminist olarak addedilmektedirler (T24, 2015). Diğer toplumlardaki İslami feministlerin aktivitelerine benzer bir oluşum ise *Kadınlar Camilerde* kampanyasıdır. Bu oluşumdaki kadınlar, Türkiye’de kadınların camilerden uzaklaştırıldığı fikrinden yola çıkarlar. 2018’de bir grup kadının İstanbul’daki Fatih Camii’nde, erkeklerle aynı ortamda fakat uzak mesafede namaz kılmalarıyla gerçekleşmiştir (Anonim, 2018). Bunun yanında Hidayet Şefkatli-Tuksal, Cihan Aktaş, Nazife, Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu, Sibel Erarslan, Mualla Gülnaz, Ayşe Güç, Hafsa Fidan, Ayşe Böhürler, Nilüfer Göle, Şirin Dilli, Zehra Yılmaz, İhsan Çapcıoğlu, Nejla Akkaya, Ümit Meriç Yazan, Ayşe Güç, Nehir Hanay, Özcan Güngör, Erdal Yıldırım, Simten Coşar, Ömer Çaha, Yeşim Arat, Birsan Banu Okutan, İhsan Toker, Fatma Gül Cirhinlioğlu, Sibel Eraslan ve adı burada geçmeyen birçok isim, Türkiye’de İslami feminist yazına katkı sağlayan araştırmacılar arasında yer almaktadır.

Kimileri tarafından Üçüncü Dalga veya Üçüncü Dalga Sonrası Feminizm, kimileri için ise Dördüncü Dalga Feminizm'in içinde bulunduğumuz bugünlerde, teknolojinin gelişimi ve sosyal medyanın sık ve yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, önceleri basılı dergi, gazete gibi yayınlarla kampanya düzenleyen feministler, artık dijital/çevrimiçi feminist kampanyalar etrafında toplanmaya başlamışlardır (Candemir, 2020: 161-162). Reçel Blog, Havle Kadın Derneği gibi oluşumlar, Türkiye'de güncel İslami feminist oluşumlar olarak nitelendirilebilmektedir.



### 3. BÖLÜM: İLMİHALLERE SOSYOLOJİK PERSPEKTİFTEN BAKIŞ

#### 3.1. İlmihal Kavramı

Toplumsal yapının temel dinamiklerinden olan din olgusunun insanlar üzerindeki etkisi de bir o kadar güçlüdür. Berger'in (1969) toplumu insan inşası olarak ele almasından yola çıkılan *sembolik etkileşimcilik* kuramıyla, dinin de bir insan inşası olduğu ve dolayısıyla insanla etkileşim halinde olduğu söylenebilir. Yine Berger, kutsalın sosyal hayatı yasallaştırdığını ve düzenlediğini ileri sürmektedir. Öyle ki dini kaynakların (İslam özelinde Kur'an, Sünnet, Hadis ve buradan hareketle ilmihal tarzı dini öğretisi metinlerinin) yorumlanması, toplumsal yapının şekillenmesinde etkili olan bir etmendir. Toplumu oluşturan bireyler ve/ya bu bireylerin danıştıkları din görevlileri, bir soruları veya sorunları olduğunda bu kaynaklara başvuracak, kaynaklarda yazılanı çoğu zaman sorgulamadan içselleştirecek ve kabullenecek, böylelikle toplumsal yapıda standart değerleri oluşturmuş olacaklardır.

Benzer bir sesle, toplumsal yapıda bulunan tüm normlar, kodlar, standartlar ve bunların referans dünyasının altında yatan gerekçe, kültür, gelenek, din, siyaset, ideoloji gibi olgulardır. Dolayısıyla tüm bu olguları benimseyen ve hayata geçiren toplumun bireyleri, ortaya çıkardıkları eylemleri, bir şekilde bu referans dünyasına atıfta bulunarak bir temele oturtmak ve topluma uygun davranmak isterler. Bazen de bu olgular konusunda toplumda farklı görüşler olduğunu düşündüklerinde en etkili dinamik olan dine, dolaylı olarak din görevlilerine veya dini yaşayış kılavuzu olan ilmihallere başvururlar.

Fıkıh literatüründe önemli bir yer tutan ilmihal, *davranış bilgisi* veya *durum bilgisi* sözlük anlamını taşıyan, *ilm* ve *hal* sözcüklerinin *ilm-i hal* olarak birleşmesiyle oluşmuş bir sözcüktür.

Eski zamanlardan beri kullanımda olan bu sözcük, önceleri inanılması gereken inançları ve yapıp yapılmaması gereken eylemleri gösteren dini durum ilmi olarak ve bir bilim adı olarak yalnızca Türkçede kullanılırdı (Yörükan, 1952: 5). Sonraları ad aktarmasına uğrayarak bu dini bilgileri içeren eserlere verilen ad halini almıştır. Bu bakımdan günümüzde dini bilgileri içeren, İslam dinindeki sosyal ilişkilerden, ibadet ve inanç gibi Müslüman olmanın gerektirdiği esaslardan bahseden ilmihal

tarzındaki tüm eserler için (kitap, namaz hocası, din öğreti metinleri, kılavuz, vb.) bu tabirlerden daha yaygın şekilde *ilmihal* sözcüğü kullanılmaktadır.

Tez çalışmasında kullanılan “ilmihal” teriminin hem Türkçesi hem de İngilizcesi dikkatlice seçilmiş, özellikle diğer dinlerdeki misyonerlik faaliyetleri ile karıştırılmaması için çoğullaştırılmadan, *ilmihal* (bazı eserlerde *ilm-i hal* şeklindeki kullanıma rastlanmaktadır -Terzioğlu, 2013-) ve *Muslim catechism* olarak ele alınmıştır (“Catechism” sözcüğünün “ilmihal kitabı” anlamında kullanılabileceğine dair bilgi Merriam-Webster, 2020 sözlüğünde yer almaktadır. Ayrıca Rafeeq (1961) tarafından kaleme alınan eserin “A Muslim Catechism” şeklindeki başlığı da bu kullanıma örnek teşkil etmektedir).

Karaman (2014), ilmihal kavramının tanımının ilk kez İmam Muhammed eş-Şeybanî’ni tarafından Kitâbu’l-kesb adlı eserde yapılmış olduğundan bahsetmektedir. Bu tanıma göre ve gündelik tabirle ilmihal, bir bireyin içinde bulunduğu haldeki sorumluluklarını yerine getirmesi için ihtiyaç duyduğu bilgilerdir. Örneğin Hac görevini yerine getirecek olan bir Müslümanın bu görevini aslına uygun olarak gerçekleştirmesi veya zengin bir Müslümanın zekâta ilişkin bilgisinin olması, bu bireyin halinin bilgisidir ve bu bilgilere vakıf olması ona farz kılınmıştır. Eş deyişle ilmihaller, Müslümanların İslam kaynakları uyarınca nasıl davranmaları gerektiğini içeren, okurlarına günlük hayatın pratikleri konusunda bilgi sunan, okurların bazen vicdanlarını rahatlatmak, bazen ise birer ahlak rehberi olarak başvurdukları birer dini kılavuzdur. Bu kılavuza başvuran kişi dine göre nasıl davranması gerektiğinin bir muhakemesini yapacak, davranışlarına bu bilgilere göre yön verecektir. Bazen de dolaylı yoldan, bu tip konular kendilerine danışıldığında ilmihalleri referans alan din görevlileri yoluyla ilmihallere başvurmuş olacaktırlar. Kısacası ilmihaller, İslam’a göre nasıl davranılmasını gereken bilgileri içeren eserlerdir; kutsalın yorumudur. İlmihal türünde eserler nasıl abdest alınacağından miras haklarına, kiminle evlenilip evlenilemeyeceğinden eşine ve eşinin akrabalarına nasıl davranılması gereğine, yemek yeme adabından kimlerle arkadaşlık edebileceğine; hatta ticaret ve siyaset usullerine kadar birçok bilgiye erişim sağlanabilen dini, sosyal ve ahlaki bir başvuru kaynağıdır. Dolayısıyla ilmihallerin, din görevlileri de dahil, halkın her kesiminden danışanı bulunmaktadır.

Bir başka açıdan ise ilmihal, başlıca bir bilim dalıdır. Öncelikle ilk eğitim yıllarında, eğitim kurumlarında temel dini bilgiler olmak üzere (Gündüz, 2021:250), Müslüman kadınlar ve erkekler bu disiplin aracılığıyla Allah’ın kendileri için ne tür

hükümler bildirdiğini öğrenirler. Bu bilgilerin öğrenilmesi farz kılınmış (Öğüt, 1971: 11), Müslüman olan her bireyin din konusunda yeterli bilgiye sahip olması bir borç olarak görülmüştür. Çünkü bireyler edindikleri bu dini bilgiler ışığında görevlerini yerine getirecektir. Bu bakışa göre ilmihaller, herkesin durumuna göre gerekli olan bilgileri içeren eserlerdir (Bilmen, 1947) -Terzioğlu (2013), ilmihal geleneğinde 17. yüzyıl Osmanlı eserlerinden olan Nushi'nin ilmihaline kadar yalnızca erkeklere seslenildiğini, bu tarihten sonra ise her iki cinse yönelik söylemlere yer verilmeye başlandığını dile getirmektedir-.

Bir telif türü olan ilmihaller, aynı zamanda *halkın dindarlığının sınırlarını belirlemektedir* (Okumuş, 2015: 272). Taş (2005), ilmihallerin oluşturduğu bu dindarlığa gönderimde bulunarak “geleneksel/ilmihalci dindarlık, modernist/hümanist dindarlık ve popüler/ hurafeci dindarlık” şeklinde üçlü bir tipoloji sunmaktadır. Burada *geleneksel/ilmihalci dindarlık*, toplumun geniş bir kitlesince kabul edilen, İslam kaynaklarına ilişkin ilk dönem ortaya konan metinlere ve ilmihallere dayanan, dinin emirleri, yasakları, inanç ve ibadet konularının gerçekleştirilmesine temellenen bir dindarlık anlayışıdır.

Örneğin popüler dindarlık ürünlerinden biri olan Mızraklı İlmihal, Osmanlı eğitiminin en önemli eserlerindendir ve 16. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Eserin halk üzerindeki tesiri o kadar fazla olmuştur ki, *mızraklı ilmihal dindarlığı* şeklinde bir kavram oluşmuştur. Yazar içeriğindeki iman ve ibadete ilişkin konularda aşırı detaya yer vermiş; eserde adeta yerine getirilecek olan ibadetler hesaplanmış ve matematiksel bir sonuca varılmak istenmiş gibidir. Yani eserde ahlak yüzeysel bir şekilde işlenmiş, bu ilmihaldeki kazanımları edinecek olan okur yalnızca sevap işlemeye yönelecek, bunu yaparken de iyi bir ahlak oluşturmayı kaçıracaktır. Ayrıca bu eserde kadın erkek ilişkisi de erkek tahakkümü üzerinden kurgulanmış, kadına fiziksel şiddet uygulanabileceği düşüncesi temelde negatif ve aile içi şiddeti olumlayan bir tavrın varlığını pekiştirmiştir. Tüm bu gibi negatif tabir edilen yönlerine rağmen Mızraklı İlmihal, 54 Farz Algısı gibi birçok değer yerleşmesini sağlamış, içeriğindeki konular pek çok kişi ve eser tarafından genel geçer kabul görülmüştür (Okumuş, 2017). Mızraklı İlmihal'e yöneltilen eleştirilerden bir diğeri ise, eserin halkı farklı bir din algısına yöneltmesi, Osmanlı toplumunu birtakım ilkelere sadık kalmak durumunda bırakmasıdır. Örneğin eserin içeriğinde yetmiş iki büyük günah vardır ve bunların bazıları padişaha asi olmak, cahil kalmak, karnı doyduktan sonra yemek, Kur'an'ı ezberleyip unutmak gibidir (Yıldırım, 2016).

Kırbaçoğlu (2002), Mızraklı İlmihal, Büyük İslam İlmihali, İslam Dini ve Türkiye Diyanet Vakfı İlmihali'nin genel bir kritiğini yapmış, eserlerin içerdiği bilgilerin sağlıklı, yetersiz ve bilimsellikten uzak olduğu, rivayetlerin kaynağının ve isnadının bulunmadığı ve dolayısıyla yanlış dindarlık anlayışlarına yol açtığını; hatta hiçbir şekilde bir dindarlık geliştiremeyeceğini belirtmiştir. Bu tip eserlerin yalnızca İslam'ın beş şartını merkeze aldığı için daraltılmış dindarlık; derin bir dindarlık odaklı olmadıkları için derinliksiz dindarlık; Orta Çağ düşüncesini temsil ettikleri için şekilci-mekanik dindarlık; genelde Orta Çağ eserlerinin çevirileri olup güncel konuları yansıtmadıkları için anakronik dindarlık; içeriğindeki bilgilerin kaynağına ulaşamadığı için eksik ve yanlış dindarlık; ataerkil zihniyetten etkilendikleri için erkek egemen ve yetişkin merkezli dindarlık ve okurlarının psikopatolojik davranışlar sergilemesine yol açabilecek bazı bilgiler içerdikleri için psikopatolojik dindarlık gibi dindarlık anlayışlarına yol açabileceğinden bahsetmiştir.

Türkiye'de en fazla okuyucuya ulaşan ve yaygın ilmihal yazarlarından olan Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslam İlmihali adlı 1947'de kaleme aldığı eserinde İslam dininin hükümlerini itikada ait hükümler, ibadetlere ve amellere ait hükümler, helal, haram, mübah ve mekruhlara ilişkin hükümler ve ahlaka ait hükümler olmak üzere dörde ayırmıştır. Kendisi ilmihallerin bu dört hususta ayrı ayrı veya bir arada yazılmış eserler olduğunu deklere etmiştir.

Türkiye özelinde bu kadar yaygın olan eserlerin, yine bu halk kitlesinin üzerindeki etkisi yadsınamayacak kadar fazladır. Bahsi geçen etkileri *ilmihal sosyolojisi* ve *ilmihal kurumsallaşması* olarak nitelendiren Okumuş (2006), bu eserlerin halka İslam hukukunun ana konularını basitleştirerek, avamileştirerek ve popülerleştirerek sunmanın yanında, dini bilgiyi kitabileştirilerek her kesime doğrudan ulaşmasını, dolayısıyla halkın dini bilgi seviyesinin yükselmesine katkıda bulunduklarını ileri sürerken, bu eserlerin popülerleştirme ve kitabileştirme işlevlerinden söz etmektedir. Diğer yandan Malkoç (2019) ise, inanca ilişkin bilgilerin ilmihal seviyesinde verilerek vicdan ve akla yönelik açıklamaların yetersiz kalmasının, günümüz gençliğinin çağdaş inanç sorunlarının üstesinden gelmesinde yetersiz kaldığını belirtmektedir.

Bu noktada halkın bu eserlerden edindiği dini bilgilere değinmekte fayda vardır. Glock and Stark'ın ortaya koymuş olduğu gibi, ilmihal tarzı eserlerde dini yaşamışın “inanç (*belief*), dini pratikler (*practice*), tecrübe (*experience*), bilgi (*knowledge*) ve etkiler (*consequences*)” boyutlarına (aktaran Günay, 2000: 217)

yönelik bilgiler mevcuttur. Eserler bazen bu boyutların yalnızca birini, bazen birden fazlasını, bazen ise tüm boyutları kapsayacak nitelikte yazılmıştır. Örneğin namaz hocası, oruç, zekât, kurban veya Hacca yönelik eserler halka yalnızca dini pratikler boyutunda bilgi aktarımı yaparken, birtakım eserler ise yalnızca inanç ve dini pratikler boyutlarını içeriğine dâhil etmiştir. Öte yandan Bilmen'in Büyük İslam İlmihali gibi eserleri ise tüm bu boyutları kapsayacak nitelikteki geniş kapsamlı eserlerdir.

Osmanlı ilmihalleri akaid ve usule yönelik bilgiler içermesine karşın, yeni bir tür oluşturmuştur. Bu tür; akaid edebiyatından hareketle temel *iman* öğretileri, *fıkıh* eserlerinden derlenen temel ibadet kuralları; *fetvalardan* derlenen ve genel yasal fikirlerden oluşan yasaklara (özellikle bireyi dinden çıkaracak eylemlere) yönelik temel bilgilerden oluşmaktadır. Fakat Osmanlı ilmihalleri, Orta Çağ ilmihallerinde, ibadete ve Hanefi mezhebine yönelik yasal bilgiler içererek dogmaların kanunla sınırlandırılabilmesine örnek teşkil etmesi bakımından farklılaşmaktadır (Krstić, 2020: 166).

Dahası, halkın her kesimine dayanan bir okuyucu kitlesine sahip bu eserlerin ister istemez halk tabakalarındaki çeşitliliklere göre de yazılma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu gereklilik, halkın popüler hale getirdiği eserlerle halk arasındaki arz-talep dengesine dayanmaktadır. Dolayısıyla piyasada, çeşitli mezheplere, cinsiyetlere, mesleklere, ihtiyaçlara, yaş grubuna, engellilik durumuna, vb. göre yazılan, tematik ve okur tarzı bakımından farklılık arz eden ilmihal tarzındaki eserlere rastlanmaktadır.

Toplumun ilmihallere etkisi olarak nitelendirilebilecek bu etkileşim, toplumsal değişimlere koşut olarak ilmihallerin yazıldığı dönemdeki sosyal ihtiyaçların ilmihallere yansımaları ve çeşitli kesimlere yayılması olarak ele alınabilir (Kurtde, 2004: 37-38).

Ayrıca ilmihal literatürü incelendiğinde, bu eserlerin hepsinin tek bir biçimsel özelliğe sahip olmadığını görülmektedir. İçerdiği konular aşağı yukarı aynı olsa dahi Braille alfabesi (görme engelli bireylerin kullandığı körler alfabesi) ile yazılmış İslam ilmihallerinin yanı sıra, soru cevap şeklinde olan veya dini pratikleri odağa aldığı için resimli basılan ilmihal kitapları da bulunmaktadır. Dahası, Türkiye'deki kütüphanelerde İngilizce, Almanca, Osmanlıca, Arnavutça, Tatarca, Boşnakça ve Uygurca dillerinde ilmihaller de mevcuttur.

Tüm bu özelliklerin yanında çoğu düzyazı (mensur) şeklinde yazılan bu

eserlerden manzum tarzda yazılanlarının da olduğu bilinmektedir. Bu eserlerin özellikle manzum şekilde yazılmasının nedenleri ezberinin ve öğreniminin daha kolay olacağı düşüncesi, yazarlarının edebi anlamda kabiliyetli olması, okurun dikkatini çekmek için edebi sanatlara başvurmak istenmesi ve tercüme edilen eserin orijinalinin de manzum olmasıdır. Bu kitaplar namaz, oruç, zekât gibi tematik alanları içeren fıkhi manzumelerdir (Kırkıl, 2006).

İlmihallere ilişkin altı kalın çizgilerle çizilmesi gereken bir diğerk özellik ise, yazınsallık bakımından *metinlerarası* özelliğe sahip olmasıdır. Metinlerarasılık, Julia Kristeva tarafından ortaya atılıp 60'ların sonundan itibaren yazınsal çözümlemelerde kullanılan bir yenidenyazma işlemidir (Aktulum, 2014: 16). Bu bağlamda ilmihaller, okura dönük olarak hazırlanmış ve Kur'an, Hadis, tefsir, fıkıh, vb. *kurucu-kaynak metinlerden* beslenmiş son metinler olmalarından ötürü *metinlerarasılık* özelliği taşımaktadır. Bir yandan, okurlarına inanç, ibadet ve muamelatta belirli bir hedefi öğretmek ve okurların buna göre davranış geliştirmeleri amacıyla kaleme alınmış eserlerdir. Bu doğrultuda ilmihal yazarları, kurucu-kaynak metinlere atıf yaparak veya bu metinlerden esinlenerek içeriklerini oluşturmaktadırlar. Diğerk yandan ise, ilmihaller aracılığıyla okura aktarılan hüküm, kanaat ve bilgiler ilmihal yazarlarının kendi kanaati olabilmekte ve/ya İslam külliyyatında ciddi yorum ve tartışmalardan doğabilmektedir.

### 3.1.1. İlmihal Kavramının Diğerk Dinlerdeki Karşılığı

Bir dinin inananlarının sahip olacağı inanca dair bilgilerin öğretim usulü ve aynı zamanda bu öğretilerin eğitiminde kullanılan başvuru metinleri anlamına gelen ilmihaller yalnızca Müslümanlık'ta bulunmayıp, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta da mevcuttur.

Türkçe metinlere *kateşizm* olarak geçen *catechism* sözcüğünün, tiyatroya atfen kullanılmakta olan ve *bir yankı gibi yansımak* anlamına gelen Yunanca *catechesis* kökeninden türediğı söylenmektedir. Bu sözcüğün kullanılmasındaki maksat, Kilise tarafından mürit toplarken dinleyenlerin zihinlerinde ve kalplerinde hayatlarını geliştirmek için bir yankıya yol açmaları gerektiğı düşüncesidir. Zamanla bu sözcük misyonerlik ve eğitim görevini gerçekleştirmeye yarayan araç olarak kullanılan kitabı karşılamak için kullanılır hale gelmiştir (USCCB 2019a; 2019b). Schmidt (2011) ise, *catechism* sözcüğünün Yunancada *sözlü bilgi vermek* anlamındaki *katechao* sözcüğünden türediğini, Hristiyan doktrinlerinin yayılması için

kullanıldığını belirtmektedir.

Tıpkı ilmiyal sözcüğünün Türkçedeki gelişimi gibi, *kateşizm* sözcüğü de zaman içerisinde değişime uğramış, dini öğreti usulü veya öğretim materyalinden yola çıkılarak *-izm* ekiyle bir hareket, bir akım olarak seyrini sürdürmüştür.

Önceleri didaktik bir tür olan bu eserler zamanla farklı somut ifadelere bürünmüştür. Örneğin *catechize* sözcüğü ilmiyal dersi vermek, bu dersi veren din görevlileri için *catechist*, hatta *catechismus minör* tanımlamasıyla ilmiyal dersi öğretilen kişi gibi pek çok sözcükler türemiştir. Bunların yanında literatürde *catechism*, *catechetical books*, *catathesis*, *catathumenate*, *catechismal*, *catechistic*, *catechetics*, *catechin*, *catechol*, *catechist* (Merriam-Webster, 2020) gibi sözcükler de bulunmaktadır.

Literatürden alınan bilgiler uyarınca Katoliklerin bu tarz eserleri hem misyonerlik faaliyetlerinde hem de din insanı yetiştirmek için kullandıkları, özellikle soru-cevap şeklinde hazırlanmış metinler oldukları ve ezbere dayalı öğretim metoduyla öğretildiği görülmektedir. Katolik okullarında öne çıktığı, çocuklara ve gençlere dini bilgiler vermek üzere bir eğitim materyali olarak kullanıldığı da birçok kaynakta göze çarpmaktadır.

Örneğin Katolik ve Baptistler'in yetişkinler, çocuklar ve bebekler için bu tarz eserlerinin olduğu, hatta günümüzde dahi özellikle 7-9 yaş arası çocukların eğitiminde Katolik okullarında müfredata dahil birer eğitim materyali olarak kullanıldığı ilgili literatür araştırması sonrası tespit edilmiştir (RECD, 2012; CATHDAL, 2018; USCCB, 2018; RCDOW, 2019). Ayrıca bu literatür, çocuklar ve aileler için olduğu gibi, engelli bireyler için de ilmiyal tarzı eserlerin var olduğu bilgisini içermektedir (NCPD, 2018).

Tarihi gelişimlerine bakıldığında ise, matbaanın yayılmasıyla önem kazanan ve 17. yüzyılda kiliseler ve mezheplerce kendi ilmiyal eserleri oluşturmak suretiyle yaygınlaşan bu eserlerin, 19. yüzyılda eski önemini yitirdikleri görülmektedir (USCCB 2019a; 2019b).

Yahudilerin Hristiyanlar gibi bağlayıcı ve formal tek bir ilmiyalleri yokken (GO, 2019), Hristiyanlıkta ise ilmiyal tarzı eserlere çokça rastlanmaktadır. Temel Hristiyanlık gerçeklerini barındıran, bu inancın daha kolay kavranmasına yardımcı olacak şekilde formüle edilmiş bu metinlerin matbaanın bulunmasından önce tablete kazanmış türevleri de bulunmaktadır.

Protestan ilmiyal geleneğinde, özellikle Auguste Comte'un 1852 yılında

yazmış olduğu *Pozitivist İlmihal* adlı eserinin öne çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu eser, tüm çoktanrılı ve semavi dinlere karşı, pozitif toplumlar için alternatif bir din olan İnsanlık Dini'ni önermektedir. Comte, bir misyonerlik faaliyeti olarak nitelendirilecek şekilde Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu farklı devlet yöneticilerine gönderilen eserle bu dini yaymaya çalışmıştır (Wernick, 2001).

Bir diğer ünlü ilmihal ise, Martin Luther'in 1529 tarihli soru-cevap formatındaki eseridir. Fakat özellikle Katoliklerin sıklıkla kullandığı bu tarz evrensel bir Katolik Kilisesi İlmihali oluşturma fikri 1985'te Vatikan Kilisesi tarafından önerilmiş, çalışmalar sonucunda 1992'de basılan ve 1997'de modifiye edilen *Katolik Kilisesi İlmihali (Catechism of the Catholic Church)* ortaya çıkmıştır.

Yine bu tarz eserlerin 14. ve 15. yüzyıllarda Müslümanların çoğunlukta olduğu Gırnata -Granada- şehrindeki halkı Hristiyanlaştırmak için kurulan kiliselerde eğitim ve öğretim materyali olarak kullanılmak üzere İspanyol Katolikleri tarafından yazılmış oldukları da edinilen bir diğer bilgidir (Bilgin, 2014: 54).

Tıpkı İslam'daki gibi Hristiyanlarda da din öğreti metinlerinden ilmihal adı geçmese de ilmihal tarzında olanlar ya da hepsi düz yazı biçiminde olmayanlar vardır. Örneğin *Hristiyan Doktrini*, *İnancın Külliyatı*, *Cartilla* ya da *Major*, *Minor*, *Parvus* gibi isimlendirme veya bu tarz metinlere rastlanabilmektedir. Yine çoğu İslam ilmihalindeki gibi, Katolik Kilisesi İlmihali de Giriş bölümünde inancın yayılmasının öneminden, ilmihal eserlerinin kullanım kılavuzundan oluşur. Sonrasında ise dört ana bölüm vardır. İlk bölümde Hristiyan inancına dair bilgiler vardır. İkinci bölüm ise toplu ibadetler ve kutsal ayinlerle ilgilidir. Üçüncü bölümde Hristiyan inancının ahlakından ve İsa'nın yolunda yaşamanın nasıl olduğundan, son bölümde ise Hristiyanlıkta dua konusunu işlenmektedir (Fitzgerald, 2007: 291).

İslam'daki ilmihallerle Hristiyanlık'taki *kateşizm* sözcüklerinin karşılaştırmasını yapan Terzioğlu (2013), Protestan ve Katolik kateşizmlerinin yanı sıra Osmanlı'da 16. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan ve az bilinen ilmihal adlı eserlerin çeşitli yönlerden benzerlikler gösterdiğini ifade eder. Özellikle Avrupa'da 16. yüzyıl ortasından 17. yüzyıl ortalarına kadar olan dini ve toplumsal değişimi ve bu dönemde Protestan ve Katolik doktrinlerdeki farklılaşmayı ifade eden mezhepleşme (*confessionalization* terimine tam karşılık gelmemekle birlikte, yazar tarafından bu çalışma çerçevesinde bu şekildeki çevirisiyle kullanılmıştır) sürecinde, ilmihallerin birer araç olarak kullanıldığını iddia etmektedir. Erken modernlik dönemindeki Müslümanlar, Hristiyanlık'taki gibi Orta Çağ ve geleneksellik

bağlamında eleştiri ve revizyona maruz kalmadıkları için bu terim İslam'a uzak görünmekteyse de Sünni, Şii ve Haricilik mezheplerinin bulunması, bu duruma bir açılım sağlayabilmektedir. Bu yazarlar arasında bulunan Nushi el-Nasıhi'nin 7 yaşından büyük tüm halkın ilmiyal eğitimi almaları ve bu eğitimin belirli periyotlarla sınanmasına dair önermesi (dolayısıyla devlet eliyle Sünni ortokraksisinin yaygınlaştırılmasına yönelik çabaları) ile, Katolik ve Protestanlık'taki dini gözetim mekanizmalarının benzerliği dikkat çekicidir. Osmanlı ve Avrupa arasındaki iletişimden dolayı Nushi'nin Hristiyan doktrinlerinin bu şekilde yaygınlaştırma politikasından haberdar olması olası görünmektedir. Her iki dinde de dini yaşam kılavuzları olarak yer alan bu eserler, Osmanlı ulemasının kilisenin kurumsal hiyerarşisinden uzak oluşu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısından dolayı Sünnileşmenin genelde merkeze yakın bölgelerde yayılabildiği için farklılaşmakta olduğu fikrine ulaşmıştır.

### **3.2. Tarihte Dini Toplumsallaşma Süreçlerinde İlmihaller**

İlmihal türü eserlerin ortaya çıkış süreci, bir dizi tarihi olgu ve olayın zemin hazırlamasıyla meydana gelmiştir. Her halükârda amaç, İslam doktrinlerinin halka sunulmasıdır.

İslamiyet'in yayılmaya başladığı ilk dönemlerde, halk dine ilişkin bilgileri bizzat Hz. Peygamber'den veya sahabelerinden öğrenebilmekteydi. Vahiy temelli kutsal kitabımız Kur'an zamanla temel bir dini referans kaynağı haline geldi.

Fakat sonrasında İslamiyet'in daha geniş topraklara yayılmaya başlamasından itibaren, bu ülkelerdeki farklı dil ve kültüre sahip insanlar da Müslüman oluyordu ve dinlerine ilişkin iman ve ibadete dair teorik ve pratik bilgilerin bulunduğu kitaplara olan ihtiyaçtan ilmihaller doğdu (Yörükân, 1952; Okumuş, 2015: 259).

Ne var ki Hz. Muhammed'in vefatının ardından ayet ve Hadislerin farklı yorumlanmalarıyla farklı yollar ve mezhepler oluştu. Bu mezheplerin her biri kendileri için hazırladıkları eserlerle "Müslümanlığın ne olduğunu değil, ne olmadığını" dile getirdiler, çünkü her bir mezhep kendi akidelerini savunurken diğer mezheplerle savaşım haline girdi, ki günümüzde dahi devam etmekte olan bu tür tartışmalar o zamanlara dayanır (Yörükân, 1952: 5). Diğer bir tabirle bu eserler gerçek İslam'ı sunmak yerine, hurafe ve yanlışlarla dolu bilgiler sunarak çoğu zaman halkın modernleşmesi önünde bir engel teşkil ettiler (Okumuş, 2006).

Bu tedvin hareketleriyle ortaya çıkan, *muhtasar* olarak da adlandırılan risaleler,

fetvalar ve el kitapları genelde soru-cevap şeklinde hazırlanmış, her ne kadar günümüzdeki tarzda sistematik bilgi içermeseler de, ilmihal eserleri ortaya çıkmadan önce bu boşluğu dolduran eserler olagelmışlerdir. Bu arada Anadolu’da ise ilmiyelerin yerine sade bir dille kaleme alınmış, ibadet, inanç ve ahlak konularını içeren akait kitapları ile Amentü Şerhiler bulunmaktadır (Kelpetin-Arpaguş, 2002: 28-30).

Eserin tarihi gelişimine bakıldığında, ilmihal geleneği olarak adlandırılan bu türün başlangıcının 10. yüzyıla, telifinin ise 16. yüzyıla dayandığı öne sürülmektedir (Kelpetin-Arpaguş, 2000: 139). İlmihal türünde yazılmış ilk eser olarak, itikada ait bilgileri içeren, Ebu Hanife’nin el-Fıkhu’l-ekber adlı eseri ve namaza ait bilgiler içeren Ahmed İbn Hanbel’in Kitabı’s-salat adlı eseri örnek olarak verilmektedir (Karaman, 1996). Anadolu dışında yazılan, bilinen ilk Türkçe ilmihal ise Kitabı’l Gunye adlı eserdir (Kelpetin-Arpaguş, 2002: 31-35).

Osmanlı Devleti kurulduğunda ise Arapça, Farsça ve Türkçe eserlere rastlanmaya başlanmış olması, ilmihal geleneğinin Osmanlı’nın kurulmasıyla birlikte bir sistematige alındığına işaret etmektedir. Şöyle ki Müslümanlar Tanzimat döneminden önce yalnızca üç eğitim kurumunda ve ilmihal merkezli bir dini eğitim programıyla eğitim alabilmekteydi -tekke, dergâh, medreseler ve Enderun mektebi olarak da adlandırılan saray mektepleri). Tanzimat ile modernleşmenin topluma getirdiği eğitim ve öğretimdeki değişikliklerle matbaanın yaygınlaşması, ilmihal eserlerinin yaygınlığını tetikleyen etmenler oldu. Eğitim ve öğretimdeki bu değişiklikler yalnızca okullarda değil, müfredatta, programda ve ders kitaplarının içeriğinde de olmuş, din dersleri müfredatta eklenmiş, bu bakımdan özellikle 2. Meşrutiyet’i takiben yeni kitapların yazılması ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu bağlamda *Mızraklı İlmihal*, ilmihal isminin kullanıldığı ilk eser olarak literatürdeki yerini almıştır (Kelpetin- Arpaguş, 2002).

Osmanlı topraklarında ilmiyelerin bir telif ve edebi tür olarak ortaya çıkması 15. yüzyıla denk gelmiş, 17. yüzyılda ise doruğa ulaşmıştır. Bu minvalde Türk edebiyatındaki ilk Türkçe ilmihal olarak Kutbeddin İzniki’nin *Mukaddime* adlı eseri kabul edilmektedir. Bu eserden sonra ise, Sultan Süleyman’ın halkı Sünnileştirme politikası doğrultusunda yasal söylemler ve mimari yapılarda artış yaşanmıştır (Krstić, 2020).

Öte yandan, bir önceki bölümde üzerinde durulduğu üzere, Osmanlı tarihinde ilmihal yazınının, Osmanlı Sünnileşmesi ekseninde bir mezhepleşme

(*confessionalization*) aracı olarak kullanıldığı iddia edilmektedir. İlk Türkçe ilmihallerin bir kısmı Orta Çağ sonunda Arap ve Fars akaitlerinin çevirisiydi. Bu ilmihal yazarları aynı zamanda diğer dini ve edebi türlerden de yararlanmışlardı. Öncüllerinin aksine, başından beri hedef kitleleri sıradan halktı. 14. ve 15. yüzyılda kaleme alınan bu Türkçe eserler Anadolu ve Balkan bölgelerindeki eski Bizans topraklarının ürünüydü. Burada İslam dini yeni yayılmaktaydı ve yöneticiler hem devlet idaresi hem de İslami bilgileri öğrenmeye istekliydi. Dolayısıyla bu ilk metinler, devlet öncülüğündeki bu stratejinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. 15. yüzyılda duraksayan ilmihal yazımı, 16. yüzyılda canlanarak büyük bir ivme kaydetmiş, ilmihal yazımının politik ve toplumsal zemininde bir kayma yaşanarak İslami el kaynaklarının yazımında artış yaşanmıştır. 17. yüzyıla yakın dönemde ise İslam içindeki bölünmeler bu eserlere konu olmuştur. Akabinde ise devlet, ekonomik gelişmeler, şehirleşme ve bürokratikleşme hareketleriyle İstanbul gibi merkezi şehirlerde medrese ve mektepler aracılığıyla halka yönelik dini eğitimler vermeye başlamıştır. Aynı zamanda dindarlığın da yükselmesiyle artan ilmihal yazını, Sünni ortopraksisini devlet eliyle kurmaya yönelik birer aracı olarak durmaktadır. Bir yandan da 17. yüzyıldaki sosyal, politik ve ekonomik krizlerin ancak dini bir reformla üstesinden gelineceğini savunan ilmihal yazarları, kahvehaneler, tütün gibi yenilikler yerine, siyasi bir tavsiye niteliğinde dini rejim önerisinde bulundular. Böylelikle Osmanlı ilmihal külliyyatının önemli bir bölümünü oluşturmakla kalmayıp, ilmihal yazarları toplumsal disiplinin önemli özneleri halini aldılar. Bu dönemde ortaya çıkan Birgili Mehmet ve Üstüvani Mehmet, ilmihal yazımının öncüleri oldular (Terzioğlu, 2013).

Diğer yandan ilmihal geleneğinin İslam dünyasında yaygınlaşmasını sağlayan isimlerin *Ahmet Yesevi* ve öğrencisi *Ahi Evran* olduğu kabul edilebilir. Yesevi, halka İslam dinine ait temel bilgileri öğretmek amacıyla şifahen bazı hikmetler söyleyerek oluşan *Divân-ı Hikmet* eseri de bir ilmihal kaleme almıştır. Ahi Evran ise, esnaf ve sanatkarların dini yaşantılarını düzene sokmak amacıyla *Menâhic-i Seyfî* adlı eseri yazarak ilk ilmihal örneklerinin oluşumuna katkı sağlamışlardır (Bilgili, 2019: 38-39).

### 3.3. Türkiye’de Din ve Topluma Dair Bağlayıcı Bir Referans Sistemi Olarak İlmihaller

İlmihal tarzı eserler ülkemizde halkın her kesiminden insan tarafından birer başvuru kaynağı olarak kullanılmakta ve bu bakımdan din ve toplumun karşılıklı etkileşiminden doğan bir referans sistemi olarak kabul görmektedir.

Osmanlı’nın bakiyesi üzerine kurulmuş yeni devlet Türkiye Cumhuriyeti’nde, kuruluş döneminin ilk yıllarında Osmanlı’nın kullanmış olduğu fıkıh kitaplarına, Amentü Şerhi türündeki eserlere veya Mızraklı İlmihaller’e başvurulmaktaydı. Bu eserlerin bir kısmı Türkçe bir kısmı ise Osmanlıcadır.

Bu eserlerin öncüllerinden, özellikle 14. ve 15. yüzyıl Osmanlı topraklarında yazılan ilmihallerin Türkçe olması, özellikle o dönemde Müslümanlık’a yeni geçmiş halka ulaşmak amacıyla ortak dilin (*lingua franca*) Türkçe olmasına bağlanmaktadır (Terzioğlu, 2013). Öte yandan, bu dönemde kaynak olarak kabul gören kitaplar arasında yer alan Mehmet Zihni Efendi’nin Nimet-i İslam adlı eseri Osmanlıcadır. 1928 yılında Latin alfabesine geçişle birlikte halk bu kitapları bulmakta zorluk çekmeye başlayınca, Ahmet Hamdi Akseki’nin 1933’te basılan İslam Dini adlı eseri, yine 1949’da basılan Ömer Nasuhi Bilmen’in Büyük İslam İlmihali adlı eseri revaçta olan eserler arasında yerini bulmuştur (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 9-10). Daha önceki dönemlerde, özellikle 1891’deki eğitim düzenlemesinde iptidai mekteplerinin müfredatında İlmihal dersinin okutulduğu bilinmektedir (Palalı, 2021).

1950’lerden sonra Demokrat Parti’nin iktidarlığı döneminde Osmanlı’dan kalma eserlerin çevirisi ve sadeleştirme çalışmaları başlatılmıştır. Bu tür eserlerin kullanıldığı ilgili eğitim ve öğretim kurumlarında ise yaygınlığından dolayı özellikle Hanefi fıkının eserleri kullanılmıştır (Okumuş, 2015: 261). 1965 yılı sonrasında, her ne kadar ilmihal türü eserlerin sayısında artış görülse de sadeleştirilmiş dilleri dışında önceki kitaplardan ayrılan önemli bir özellikleri yoktur. Bu kitaplar arasında Ali Fikri Yavuz’un ve Süleyman Ateş’in yayımladığı ilmihal kitapları bulunmaktadır.

Din eğitimi noktasında ülkemizde 1982 yılında zorunlu hale getirilen ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öncesindeki programlarda İslam ve ilmihal merkezli bir anlayışın hâkim olduğu bilinmektedir. Bu anlayışın izleri 2000’lere kadar sürmüş, bu tarihten sonra ise Kur’an merkezli bir yaklaşım esas alınmış, hatta 2005 sonrasındaki müfredat ve materyallerde daha çoğulcu bir yaklaşım izlenmiştir (Kaymakcan, 2006; Altaş, 2002). 1980’lerden sonra ise ilmihal yazımının iyice

yaygınlaşması ve doruğa ulaşmasıyla 90'lara gelindiğinde piyasada hemen her yayınevi ve grubun timsali bir ilmihali bulunmaktadır (Okumuş, 2015: 262).

Bozkurt (2006), ilmihal eserlerinin okurlarına şu tip faydalar sunacağını belirtmektedir:

Temel dini bilgiler konusunda hazır bilgilere ulaşabilmek. Delillerinden bulunarak çıkarılmış hükümleri öğrenebilmek. Sorumlu olunan görevleri, ödevleri kolayca öğrenebilmek. Tartışmalardan ve ihtilaflardan uzak olarak bilgileri öğrenmek. İhtiyaç duyulan bilgileri kolay ve çabuk bir şekilde elde etmek. Dini bilgilerin günlük hayata kolaylıkla aktarılmasını sağlamak. Din kültürünün toplumun çeşitli kesimlerine ve özellikle halk arasına yayılmasını sağlamak. Yazıldıkları dönemlerin din anlayışı hakkında bilgi vermek. Dinin halka tebliğ ve irşadını temin etmek (s. 10).

Bu eserler hakkındaki olumsuz eleştiriler ise eserlerin farklı özelliklerine temas etmektedir. Yörükan (1952), bu durumu Peygamberimizin Hadislerine atıfta bulunarak açıklamaya çalışır. Bu tarz eserlerin yazılmasına ışık tutan “Dinde güçlük yoktur.” veya “Ben insanların fitratına uyan, kolaylık ve yumuşaklık gösterici geniş bir yol getirdim.” (s.6) gibi insanları birleştirici söylemlere karşın, İslam dini her yeni günle birlikte zorlaştırılmış, içeriğine gereksiz inançların katılmasıyla bir hayli karmaşık duruma getirilmiştir. Kırbaçoğlu (2002) ise sadece İslam'ın beş şartına indirgenerek, diğer birçok noktanın (ahlak gibi) teğet geçilmesiyle halk üzerinde daraltılmış bir dindarlık oluşturan ilmihallerin bulunduğundan dem vurmaktadır. Bu ilmihallerin çoğu Orta Çağ'da yazılmış Arap fıkıh kitaplarının ve benzer eserlerin tercümelerine dayalı eserler olduklarından o günün şartlarını taşımaktadır. Dahası bazılarındaki rivayetlerin kaynağına dahi erişilememekte, bugünün gereksinimlerine yaklaşmamakta olduklarından ortaya eksik ve yanlış bir ilmihal dindarlığı çıkmaktadır. Hatta bu sebeplerden ötürü bu eserler derinliksiz, şekilci, mekanik, erkek merkezli bir “formalite Müslümanlığına” yol açmaktadırlar.

Bir röportajında Kırbaçoğlu, ilmihallerin güncelleştirilmesi gereğini şu sözlerle dile getirmiştir:

Elit tabaka toplum katmanlarından ve sorunlarından çok uzakta. O zaman Hz. Peygamber bozuk düzeni değiştirmek için mücadeleye girdi. Bizim de şu anda yapacağımız şey onu 14 asır önce Arabistan'da yaşamış birinden çıkararak bu yüzyılda yaşayan insanlar arasına sokmaktır. Yani düşüncelerini, evrenselliğini sosyal hayatın içine yerleştirmek önemlidir. Bugün Hz. Peygamber'i yeniden tarihe müdahil kılmak zorundayız. Hz. Peygamber insanların tesbihi yoktu, tesbih vermek için mi, sakalları yoktu sakal bıraktırmak için mi veya sarık sarsınlar diye mi gönderildi? Tabii bunlar için değil. Örneğin Ömer Nasuhi Bilmen ve Ahmed Hamdi Akseki ilmihalleri 21 yüzyıla yazılmış ilmihaller değil. Daha çok 8. ve 9. yüzyıla bilgiler içeriyor. Çoğunluğu Arapça yazılmış fıkıh kitaplarından çevrilmiş. Okuyanı Arapça biliyor varsayıyor ya da sadaka için hurma ve kuru üzümü örnek gösteriyor. İlmihali de güncellemek zorundayız (Pamir, 2003: 2).

Yörükan ve Kırbaşoğlu ilmi hallerin yol açtığı halk dindarlığına yönelik duyarlılıklarını yalnızca eleştirmekle kalmayıp, bu hassasiyetlerini eleştirdikleri noktaları düzenlemeye, tamamlamaya ve güncellemeye yönelik ilmi hal kitapları yazarak ortaya koymuşlardır. Bu düşüncelerden hareketle Yörükan, 1952 yılında *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Ayetlerle İslam Esasları* adlı eseri; Kırbaşoğlu ise ilk baskısı 2010 yılında yapılan ve modernlik iddiası taşıyan *Ahir Zaman İlmihali* adlı eseri kaleme almıştır.

Bu eserlere benzer bir eleştiri getiren Okumuş ise *İlmihal kültürü* tanımlamasıyla ülkemizdeki Müslümanlığa atıf yapmış, ülkemizdeki dini ve politik iktidarın müsaadesi çerçevesinde halka sunulan bir Sünni inanç atlası olarak nitelendirdiği eserlerdeki standartlaşmış dindarlığı ele almıştır. Bu dindarlık doğrultusunda gelişen öğretim programlarında ve eserlerdeki borçlanma üzerine kurulu bir ibadet algısı günlük yaşantıyı teğet geçmiş, ahlakı alanı daraltılmış ve yalnızca edebe işaret eden bir erdeme hapsetmiştir (Okumuş, 2015: 262-263). Bu görüşünü teyit için nicel bir çalışmayla ilmi hal tarzındaki eserlerin içeriği üzerinde duran Okumuş (2015), eserlerin sayfa sayısını baz alarak hangi konuları işlemiş olduğunu göstermiştir. Bu bulguya göre ilmi hallerin içeriklerinin %10'u inanç, %60'ı ibadet, %15'i muamelat-ukûbat konularını işlemektedir. İçeriğin kalan kısmı ise %5'erlik eşit dağılımla ahlâk, âdâp, siyer ve peygamberler tarihi ve diğer konuları ele almıştır. Halbuki ilmi hal tarzı eserlerde ahlaka yönelik daha etraflı bilgiler yer almalıdır. Ayrıca Okumuş, bazı ilmi haller bağlı bulunulan mezhebin icaplarını halka arz etmek amacıyla yazıldıklarından “bir kabulün diktesi şeklinde ideolojik” bir zemine oturtulduklarını dile getirir. Bu eserlerdeki eksikler metin kurgusunun eksikliği (inanç, ibadet ve ahlak sırasının izlenmemesi, ahlakın inanç ve ibadetten azade algılanmasına yol açmaktadır) ve siyerlerdeki anlatımdan kaynaklı ahlaki eksiklikler (Peygamber örnek bir şahsiyet, bir prototip olarak ele alınmamış, en iyi örnek yerine tek örneğin öne çıkarıldığı, peygamberimizin mucizevi yönlerine dayanarak kodifiye edilmiştir).

İlmihal eserlerine yönelik bu kritiklerin yanında, alanyazında eserlerin yazılmış olduğu konu, mezhep, okur kitlesi gibi nitelikler göz önünde bulundurularak bazı sınıflandırmalar ve tasnifler bulunmaktadır (Bakınız EK-1).

## 4. BÖLÜM: YÖNTEM

İlmihal kitaplarında toplumsal cinsiyet algısındaki değişimi analiz etmeyi odağına alan bu araştırmayı sayısal veya istatistiki verilerle ortaya koymak mümkün olmayacaktı. Diğer bir deyişle, ilmihal yazarlarının kadına bakışına, bu yazarların fikir dünyalarına ulaşmak ve Türkiye'nin geçirdiği toplumsal dönüşümlerle kadınların ve toplumsal cinsiyetin söz konusu bu nakledilişini ortaya koymak nicel yöntemlerle değil, daha derinden, satır aralarını okuyarak yapılması gerektiğinden, çalışmada nitel araştırma yöntemini takip etmenin gereği ortaya çıkmıştır. Strauss and Corbin'in (1997) eldeki verilerin daha etraflıca irdelenmesini sağladığını belirttikleri nitel araştırma çerçevesinde tez çalışmasında amaç, yazarların ön ve geri planda söylemek istediklerini derinlikli bir analizle ortaya koymak ve olası tüm değişkenleri gözler önüne sermek zeminine oturtulduğu için, araştırma öncesinde ve süresince *kadın ve toplumsal cinsiyet* temalarına yönelik kategorilerin bulunmasına izin vereceği düşüncesiyle nitel paradigmanın teorik görüşü ve süreçleri, araştırmanın yürütülmesi bakımından uygun bulunmuştur.

Çalışmanın bu bölümünde, amaca ulaşmak için izlenen bilimsel yolların etraflı bir panoraması çizilmiş, nitel araştırma yöntemlerinin özelliklerinden başlayarak tezde izlenen yollar detayları, nedenleri ve metodolojik dayanaklarıyla birlikte kaynaklara işaret edilerek anlatılmıştır.

### 4.1. Tezin Kuramsal Dayanağı ve Araştırmacının Rolü

Sosyal bilimlerde pozitivist paradigma dışındaki yaklaşımların benimsenmesiyle nitel araştırmalar da yaygınlaşmaya başlamış, maskülen olduğu ileri sürülen hâkim sosyal bilim paradigmasına karşı alternatif yaklaşımlar sunulmuştur. Bu yaklaşımlardan biri, sosyal dünyayı kadın perspektifinden teorize etmeyi, bilgi üretiminde deneyimin başlangıç noktası olduğunu savunan bir yaklaşım sunan feminist epistemoloji yaklaşımıdır. *Feminist duruş (standpoint) yaklaşımı* (Harding, 1986), *feminist bakış epistemolojisi*, *kadın deneyimi epistemolojisi* veya *kültürel feminizm* olarak da adlandırılan bu yaklaşım, geleneksel maskülen yaklaşımın reddettiği “kişisel olan politiktir” sloganını merkeze alır (Letherby, 2003).

Feminist duruş yaklaşımı, bilginin kaynağının kadınların yaşam deneyimleri ve pratikleri olduğunu öne sürerken, kadınları ikincil planda addeden ataerkilliği reddederek toplumsal bir değişimi savunur (M. Ecevit, 2011: 48). Dahası,

metodolojik olarak araştırmaların temeline ve ilke olarak benimseyecekleri, bir gerçekliğe ait araştırmanın o alanın uzmanlarınca değil, o gerçekliğe maruz kalanlarca incelenmesini ngren (Freire, 1970) ve sadece nicel araştırmaların geçerliğini savunanlara karşı (Oakley, 1998) eleştirel bir feminist yöntem önermiş olurlar.

Tez alışması, nitel araştırma sürecinde sürecin bir parçası olarak hareket eden ve katılımcı bir rol üstlenen (Büyüköztürk, vd., 2012: 236) bir kadın araştırmacı tarafından yürütülmektedir ve araştırılan da kadındır. Dolayısıyla tez, epistemolojik açıdan feminist duruş yaklaşımına yaslanan, eleştirel ve yorumlamacı yaklaşımın genel ilkeleri göz önünde bulundurularak gerçekleştirilen bir çalışmanın ürünüdür.

#### 4.2. Araştırma Deseni

Araştırma deseni -yaklaşımı, geleneği, stratejisi-, bir çalışmanın farklı bileşenlerini tmlemek için tutarlı ve mantıklı bir yolla oluşturulan genel stratejidir. Bir araştırma için seçilen desen, o araştırmanın araştırma problemlerine gönderimde bulunurken, veri toplama, ölçüm ve analizine de kılavuzluk eder. Kısacası bir araştırmanın desenini, o araştırmada sorulan araştırma soruları da belirlemektedir (Kirshenblatt-Gimblett, 2006). Tez, araştırmanın amaçları ve problemleri doğrultusunda eşitilemeye başvurularak hem içerik analizi hem de gömülü teori ile desenlenmiştir.

Literatürde nitel araştırma deseni olarak ele alınan stratejilerden biri olan *içerik analizi (content analysis)* (Miles, et al., 2015; Tavşancıl ve Aslan, 2001; Dey, 1995; Tesch, 1990), “sözel, yazılı ve diğer materyallerin içerdiği mesajı, anlam ve/ya dilbilgisi açısından nesnel ve sistematik olarak sınıflandırma, sayılara dönüştürme ve/ya çıkarımda bulunma yoluyla sosyal gerçeği araştıran bilimsel bir yaklaşımdır” (Tavşancıl ve Aslan, 2001:22). Diğer bir tanımla, “belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategorileri ile özetlendiği sistematik, yinelenebilir bir tekniktir” (Büyüköztürk, vd., 2012: 240).

Çalışmada kullanılan bir diğer desen olan *gömülü teori (grounded theory)* ise, literatürde *alt teori*, *kuram oluşturma* veya *temellendirilmiş kuram* olarak da adlandırılabilir. Bu desen, olguların içinde gömülü halde bulunan verinin, tümevarımsal olarak ortaya çıkarılmasını amaçlar (zden, 2017; Yıldıırım ve şimşek, 2016; elik ve Ekşi, 2018). Aynı zamanda gömülü teori, veri çözümlleme tekniği olarak da kullanılabilir. Önceden toplanan ve analiz süresince hala

toplanmakta olan verilerin üzerinde analiz yürütülürken kodlama ve kategorileme işlemlerinin yapılması ve elde edilen olgulara ait bağlamları kendi aralarında ilişkilendirerek ortaya çıkarması (Birgili, 2017), bu çalışmada içerik analiziyle birlikte gömülü teorisinin de desen olarak seçilmesinin nedenlerindendir.

Burada tezin yönteminin ve mantıksal organizasyonunun kavranmasına katkı sağlayan bir diğer hususun, ilmi hallerin *metinlerarasılık* özelliği olduğu iddia edilebilir. Bu özellik sayesinde metinlerarası öğelerdeki göndermeleri öne çıkararak kastedilen anlamın ortaya çıkarılabileceği düşünülmektedir. İlmihallerin okurları tarafından müracaat edilen son metinler olduğu gerçeği dolayısıyla okurun kurucu-kaynak metnin orijinaline değil, bizzat okuduğu son kaynağa (ilmihale), doğrudan veya dolaylı yollardan müracaat ettiği, davranışını bu son metne göre şekillendirdiği düşünülmektedir. Bu bağlamda tezin analiz sürecinde, ilmihal yazarlarının kurucu-kaynak metinlere başvurdıkları gerçeği göz önünde bulundurulmuş, fakat yorumlar ve çıkarımlar yapılırken yalnızca okur tarafından okunduğu farz edilen son metin - eserinde yazılı olan bölümler- üzerinden sonuca gidilmiştir. Bu bakımdan tezin yorumlama sürecinde ilmi hallerin dayandığı kurucu metinlere başvurulmadığı ve/ya eksik veri ve yorumlamalar yapıldığına dair bir sonuç çıkarmanın, araştırmacının bu varsayımını yok saymak olacağı düşünülmektedir.

Yukarıda bahsedildiği üzere hem içerik analizinde hem de gömülü teoride veriler, *kadın* ve *toplumsal cinsiyet* temaları ekseninde bir takım kod ve kategoriler aracılığıyla sınıflandırılmıştır. Böylelikle metinler derin bir işleme tabi tutularak, yüzeysel analizde farkına varılmamış olguların (gömülü bilgilerin) ortaya çıkması sağlanmıştır. İlahiyat ve din sosyolojisi çalışmalarına bakıldığında, betimsel analiz yöntemi çokça kullanılmışken, derinlemesine yapılmış analizlerin eksikliği göze çarpmaktadır. Tam da bu noktada tez, din sosyolojisi alanındaki metinlerarasılık özelliği taşıyan dini metinlerin çözümlenmesi çerçevesinde bir yöntem çeşitlemesi boşluğunu doldurarak alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

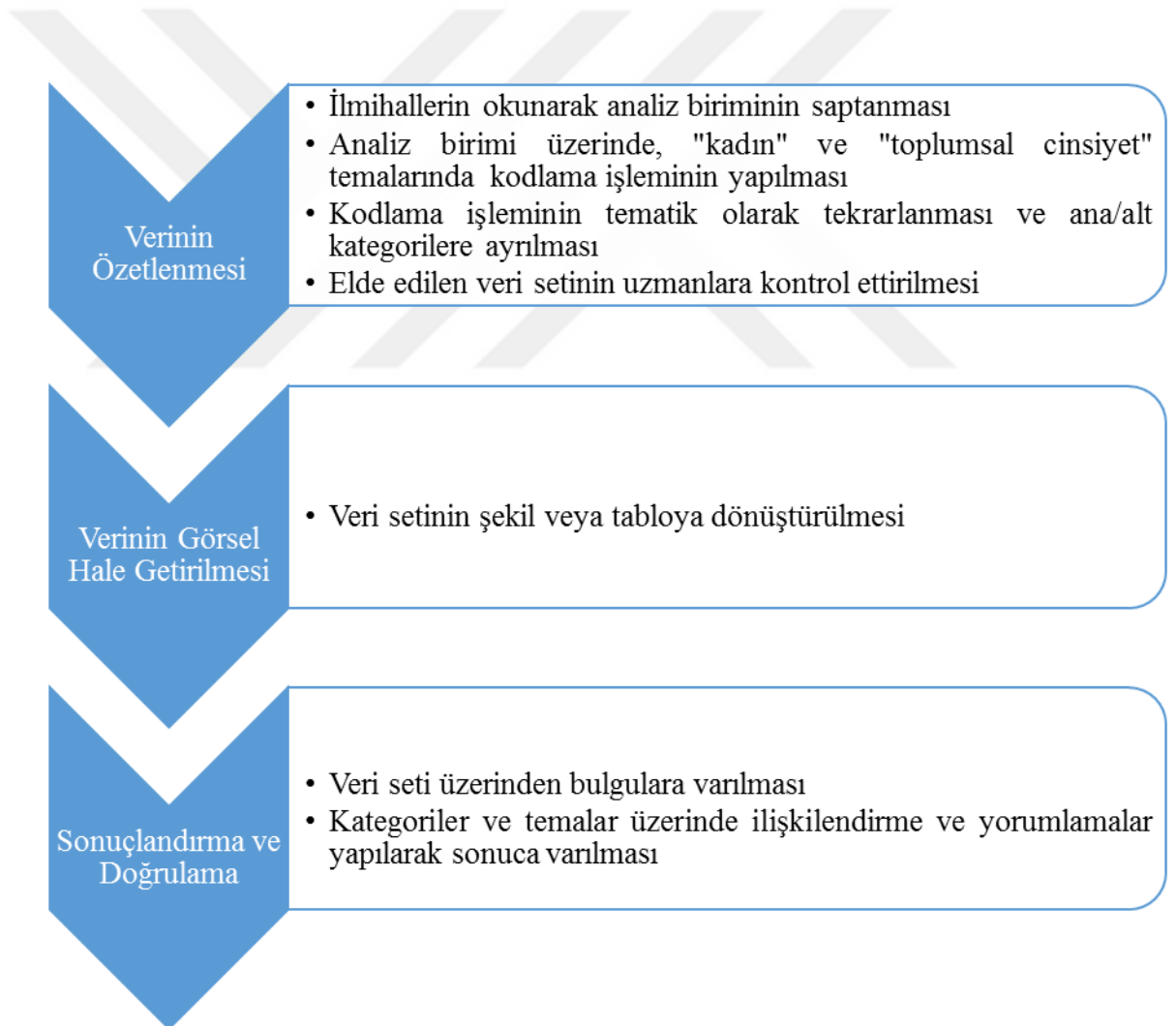
#### **4.3. Verilerin Toplanması ve Analiz Edilmesi**

Bir araştırmacının araştırma sorularını yanıtlamak adına ampirik veriyi toplarken izlediği yola veri toplama yöntemi adı verilir (Christensen, et al., 2015: 56). Araştırmanın verileri, nitel araştırmaların veri toplama sürecinde tek başına veya diğer yöntemlerle birlikte kullanılabilen, araştırılması amaçlanan olgu veya olguların bulunduğu yazılı materyallerin çözümlenmesi (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 189)

olarak tanımlanan doküman analizi veya incelemesi yöntemiyle toplanmıştır.

Araştırmanın veri analizi ise, bu araştırmanın sürecine uygun olduğu düşünülen, daha önce Miles and Huberman'ın (1994) ortaya koyup, sonraları Saldana ile birlikte geliştirdikleri üç basamaklı nitel araştırma modeli yoluyla yürütülmüştür (Miles, et al., 2015).

Üç basamaklı nitel araştırma modeli, “verinin özetlenmesi (*data condensation*), verinin görsel hale getirilmesi (*data display*) ve sonuçlandırma-doğrulama (*conclusion drawing and verification*)” aşamalarından oluşmaktadır (Miles, et al., 2015: 12-15). Bu bağlamda tezin analizi, Şekil 4.1.’deki aşamalar izlenerek gerçekleştirilmiştir:



Şekil 4.1. Çalışma Süresince Takip Edilen Veri Analiz Basamakları

### 1. Verinin Özetlenmesi:

Veri analizinin ilk aşamasında, 14 tane ilmi halde bulunan ahlak ve sosyal yaşamla ilgili bölümler (analiz birimleri) saptanmıştır. Sonrasında ise, saptanan bu bölümler üzerine okumalar yapılarak, eserlerde *kadın* ve *toplumsal cinsiyet* temalarına ilişkin hangi bilgilerin işlendiği not edilmek suretiyle kodlama işlemi gerçekleştirilmiştir. İndeksleme veya kategorilere ayırma gibi adlandırmalar da verilen kodlama işlemi, Strauss and Corbin'in (1990) "verilerden çıkarılan kavramlara göre yapılan kodlama" türüne göre yürütülmüş ve ortaya çıkan kodlar bu çalışmada kullanılan ana ve alt kategorileri oluşturmuştur.

Çalışmanın güvenilirliğini artırması bakımından araştırmacı, Strauss'un (1987) yöntemini takip ederek, her seferinde başka bir kodlama yapmış ve verileri üç farklı zamanda okumuştur. Kodlama işlemi tamamlandıktan sonra, bu kodlar belirli kategoriler altında toplanabilmeleri için bu kez tematik olarak kodlanarak ana ve alt kategorilere ayrılmıştır. Bu işlem tamamlandıktan sonra veri seti üç alan uzmanına kontrol ettirilmiş ve böylece bu çalışmanın iskeleti oluşturulmuştur.

### 2. Verinin Görsel Hale Getirilmesi:

Kodlardan yola çıkılmak suretiyle, daha da kısaltılarak kategorilere ayrılan veri seti (bir sonraki bölümde, Şekil 2 ve 3'te belirtileceği üzere) daha iyi anlaşılabilmesi adına görsel bir anlatıya dönüştürülmüştür. Böylece temalarla ana ve alt kategoriler arasında ilişkilendirme ve yorumlama işlemine bir ön hazırlık yapılmıştır.

### 3. Sonuçlandırma ve Doğrulama:

Kodlanan, kategorilere ayrılan ve görsel hale getirilen veriler üzerine elde edilen bulgular ve bu bulgular üzerine yapılan yorumlar, ilmi hallerden ve literatürden birtakım örneklerle desteklenerek tartışılmış ve sonuçlara ulaşılmıştır. Bu evrede, araştırmacının katılımcı rolü ve bakış açısı devreye girmekte -feminist duruş yaklaşımı-, eleştirileri ve yorumları bu noktada ortaya çıkmaktadır. Yorumlamalar ve ilişkilendirmeler yapıldıktan sonra sonuçların geçerliği, yine uzmanların görüşüne başvurularak test edilmiştir.

Araştırma süresince verilerin toplanması ve analizi, var olan veri üzerindeki çalışma döngüsünü ve yeni ve daha iyi veri elde etme stratejilerinin üretilmesine destek çıkacağı; bir yandan da yerleşik kör noktaların düzeltilmesini kolaylaştıracağı, çözümlemenin dinamiğine güç vereceği ve erken analiz ara raporların hazırlanmasına

olanak sağlayacağı (Miles, et al., 2015: 70; Glesne, 2011: 261) düşüncesiyle eş zamanlı yürütülmüştür. Eş bir deyişle, bu iki sürecin aynı anda yürütülmesi, çalışmanın *sürekli karşılaştırmalı analiz (constant comparative method)* takip edilerek ortaya çıkarılacak ürünün her daim gelişime açık olması sağlanmıştır (Birgili, 2017).

Şunu da belirtmek gerekir ki, verilerin üzerine temellendirilen bu analiz tekniği ile araştırma konusu da dahil olmak üzere araştırmanın tüm süreçleri dinamiktir (Özden ve Saban, 2017: 8).

#### **4.4. Evren, Örneklem ve Analiz Birimi**

##### **4.4.1. Çalışmanın Evreni**

Çalışmanın evrenini, Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi’nde yazılmış ve/ya yayımlanmış olan İslam ilmiyal kitapları oluşturmaktadır. Evreni meydana getiren söz konusu bu ilmiyallerin listesi, yazar tarafından İSAM ve Milli Kütüphane arşivinden derlenmiştir (Bakınız EK-2).

##### **4.4.2. Örneklem Yöntemi**

Bu nitel çalışma sürecinde, Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi’nde yazılan ve/ya yayımlanan İslam ilmiyallerinin tümüne ulaşılması mümkün olamayacağından, analize dahil edilecek ilmiyaller örneklem yöntemi olarak amaçlı (amaçsal) örneklem yöntemlerinden ölçüt örneklem (Patton, 1990: 182-183) ile evrenden çekilmiştir.

Tümüyle nitel araştırma geleneğinde doğmuş olan amaçsal örneklem, çalışmanın hedefine yönelik zengin durum, bilgi veya dokümanın derinlemesine, belirli ölçütleri karşılayarak bütüncül bir açıklama yapılmasına olanak sağlar (Büyüköztürk, vd., 2012: 90; Yıldırım ve Şimşek, 2016: 118). Ölçüt örneklem ise örneklem seçiminde belirli ölçütler oluşturularak söz konusu bu ölçütleri sağlayan birimlerin örneklem dahil edilmesidir (Büyüköztürk, vd., 2012: 91). Bu ölçütler halihazırda var olan ölçütler de olabilirken, araştırmacı tarafından da oluşturulabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 122; Patton, 1990: 176-177).

##### **4.4.2.1. İçerik Analizine Dahil Edilen İlmihallerin Seçiminde Kullanılan Ölçütler**

Tez çalışmasının içerik analizine dahil edilen ve ölçüt örneklem yöntemiyle seçilen ilmiyaller, çalışmanın amacına uygun olarak araştırmacı tarafından

oluşturulan bu ölçütlere göre şekillenmiştir:

1. ÖLÇÜT: Cumhuriyet Dönemi'nden bugüne (1923-2018) yazılmış ve/ya yayımlanmış olma

İlgili alan yazın tarandığında, İslam ilmi hallerine ilişkin oluşturulan eser havuzundaki ilmi haller arasında 1923'ten bugüne yazılmış ve/ya yayımlanmış olan ilmi haller çalışmaya dahil edilmiştir.

2. ÖLÇÜT: Hanefi mezhebine göre yazılmış olma

İlmi haller mezheplere göre sınırlandırıldığında, literatürde Hanefi, Bektaşî, Alevî ve Şafî mezheplerine ait ilmi hallerin bulunduğu görülmektedir (EK 2'de görüleceği üzere Hanefî mezhebinin dışında yayımlanmış olan ilmi haller de mevcuttur). Bu araştırma çerçevesinde incelemeye tabi tutulacak olan ilmi haller, Hanefî mezhebine göre yazılan ilmi hallerdir.

3. ÖLÇÜT: Türkiye'deki İlmihal çeşitliliğini temsil değerine sahip olma

Türkiye'de Cumhuriyet'in ilanından bugüne kadar yazılmış ve/ya yayımlanmış olan ilmi hallerden ilmihal çeşitliliğini temsil ettiği düşünülen ilmi haller incelemeye dahil edilmiştir.

4. ÖLÇÜT: Kendi başlarına birer ilmihal prototipini temsil ediyor olma

Türkiye'de yayımlanan birtakım ilmi haller belirli bir grup, tarikat, cemaat veya kitleyi temsil ederek, yalnızca bu hedef kitle için yazılmış ve kendinden sonra yazılan ilmi halleri etkilemiştir. Tezde, belirli bir gruba yönelik olarak yayımlanmış ilmi haller incelemeye dahil edilmiştir. Fakat cemaatler ve tarikatlar Türkiye Cumhuriyeti kanunlarına göre yasal olarak kabul görmediği için, cemaat ve tarikatların gayri resmi literatürü çalışma dışında bırakılmaya çalışılmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, tez kapsamında irdelenen ilmi hallerden yola çıkılarak bir genelleme yapılması, bu eserlerin tüm toplum tarafından kabul edilmiş olması, Müslüman kesimlerce itibar görmesi veya yapılan çıkarımların tüm kamuoyunu bağlaması gibi bir iddiası yoktur. Seçilen ilmi hallerde bu özelliklerin yanı sıra baskı sayısı dikkate alınmıştır. Örneğin Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, bir cemaate hitap etmesinden ötürü bu ölçüte uygun değilmiş gibi görünse dahi, baskı sayısından dolayı çok geniş bir kitle tarafından okunduğu varsayılarak bu tezin örnekleme dahil edilmiştir.

5. ÖLÇÜT: Geniş bir kitleye ulaşma zeminine sahip olma

Yazılı bir eserin geniş bir kitleye ulaşma zeminine sahip olması ve/ya baskı sayısının fazla olması, toplumsal bağlamlara nasıl gönderim yaptığıyla ilgilidir. Bu

anlamda ilmiyelerin seçiminde, bir kitabın baskı sayısı ne kadar fazla olursa, o kitabın okur sayısı ve dolayısıyla etkilediği kitlenin de o kadar fazla olacağı varsayımıyla, ilmiyelerden baskı sayısı en fazla olanın seçimine ve toplumsal bağlamlara olan gönderimlerine önem verilmiştir.

6. ÖLÇÜT: Kadınlara özel olarak yazılmış ilmiyelerin de incelemeye dahil edilmesi

Çalışmanın odak konusu toplumsal cinsiyet ve din olduğu için, kadınlara özel yazılmış ilmiyelerin baskı sayısı fazla olanlarını incelemeye dahil etmemenin eksiklik olacağı düşüncesiyle, bu tarz eserler de analize alınmıştır.

#### **4.4.2.2. Bu Tez Çalışması Kapsamında İçerik Analizine Dahil Edilen İlmihaller**

Evrenden ölçüt örnekleme yöntemiyle seçilerek yukarıda sıralanan 6 ölçütü karşılayıp, 3 adet uzmanın görüşüne sunulan ve tezin içerik analizine dahil edilecek olan 14 adet ilmihalin künye bilgileri aşağıda listelenmiştir. Bu eserler ve yazarları hakkındaki bilgiler ise ekte sunulmuştur (Bakınız EK-3).

- 1- İslam Dini, Ahmet Hamdi Akseki, 11. Baskı, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960.
- 2- Yeni Amentü Şerhi (Büyük İlmihal), Numan Kurtulmuş, 6. Bası, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1955.
- 3- Büyük İslam İlmihali, Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1947.
- 4- Tam İlmihal, Seadet-i Ebediyye, Zeynel Abidin Işık, Işık Kitabevi: İstanbul, 1979 (22. Baskı).
- 5- Açıklamalı-Muamelatlı İslam İlmihali, Ali Fikri Yavuz, İstanbul: Çile Yayınevi, 1983.
- 6- Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- 7- Yeni İslam İlmihali, Süleyman Ateş, 6. Baskı, Ankara: Çelik Yayınevi, 1989.
- 8- İlmihal I-II “İman ve İbadetler-İslam ve Toplum”, 2. Cilt, Prof. Dr. Hayreddin Karaman Prof. Dr. Ali Bardakoğlu Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- 9- İslam İlmihali (Kalblerin Anahtarı), Ömer Öngüt, İstanbul: Hakikat

Yayınları, 1998.

- 10- Modern İlmihal (Davranış Bilgisi), Beşir İslamoğlu, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002.
- 11- Ahir Zaman İlmihali, M. Hayri Kırbasoğlu, 11. Baskı, Ankara: OTTO, 2015.
- 12- Kadın İlmihali, M. Cemal Ögüt, 4. Baskı, İstanbul: Bahar Yayınları, 1971.
- 13- İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, Asım ve Mürşide Uysal, Konya: Uysal Kitabevi, 1991.
- 14- Hanımlara Özel İlmihal, Faruk Beşer, 10. Baskı, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1993.

#### **4.5. Çalışmanın Sınırlılıkları ve Varsayımları**

Çalışma süresince örneklem seçimi, analiz birimi ve kategoriler gibi birtakım konularda sınırlılıklara başvurulmuştur.

Öncelikle evrenin tamamına ulaşılamayacağı için, tezde örneklem seçimi konusunda sınırlılığa başvurulmuştur. Bu sınırlılık, ilmihallerin ölçüt örneklemeye göre seçilmesiyle ilintilidir. Bir diğer sınırlılık ise, nitel paradigma tekniklerine başvurularak yapılan içerik analizinin, yalnızca eserlerin o baskısı çerçevesinde yürütülmüş olup, eserlerin önceki veya sonraki baskılarındaki olası değişikliklerin bu analizin dışında tutulmuş olmasıdır (Bu noktada, eserlerin baskı farkları da incelenmiş ve yalnızca Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye'nin baskıları arasında belirgin farklar tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bakınız EK-4).

Çalışma sürecinde, analiz birimine ve kategorilere ilişkin sınırlılıklara da başvurulmuştur. İlmihaller genelde bir dinin inanç (itikad), ibadet (amel) ve ahlak/sosyal yaşam esaslarıyla ilgili hükümleri içerirler. Bu çalışmada seçilen ilmihallerin ahlak ve sosyal yaşamla ilgili bölümleri analiz edilmiş, bu bölümlerin dışında kalan inanç ve ibadetle ilgili kısımlar araştırma dâhilinde tutulmamıştır. Bunun yanı sıra, yukarıda etraflıca değinildiği üzere, metinlerarasılık özelliği taşıyan ilmihallerin analizi, kurucu-kaynak metinlerdeki alıntılara dayanılarak değil, okur tarafından okunduğu farz edilen son metin -eserde yazılı olan bölümler- üzerinden yürütülmüştür.

Çalışmaya dahil edilen ilmihaller seçilirken, ilmihaller arasında baskı sayısı fazla olan ilmihalin okurunun ve dolayısıyla etkilediği kitlenin de o denli fazla olacağı varsayımıyla hareket edilmiştir. Ayrıca ilmihallerin yazarlarının, ilmihali

yazmadan önceki veya yazdıktan sonra kadın konusuyla ilgili diğer görüşleri analize dahil edilmemiş; söz konusu yazarın kadın konusundaki görüşlerinin incelemeye dahil edilen doküman çerçevesinde olduğu varsayılmıştır.

#### **4.6. Öngörülen Etik Konular**

Araştırma boyunca, tüm araştırmacıların uymak durumunda oldukları etik kurallar gözetilmiştir.

Öncelikle tez çalışmasının geçerliliğine, güvenilirliğine ve inandırıcılığına katkı sağlanması için, çalışma sürecinde kullanılan yöntem ve tekniklerde, Cresswell'in (1998) öngörülleri çerçevesinde çoklu kuramsal bakış açısından hareketle *çeşitlemeye* (*triangulation*) çokça başvurulmuştur. Ayrıca çalışmanın başlangıcından itibaren toplanan veriler ve yapılan analizler, herhangi bir dış etkiye maruz kalmaması için bilgisayara parola ile kaydedilmiştir.

Gerek evrenden örneklem seçimi gerekse kodlamaların ve ana ve alt kategorilerin netleştirilmesinde 3 uzman görüşüne ve bu uzmanların görüş birliğine başvurularak çalışmanın geçerliğine katkı sağlamak hedeflenmiştir.

## 5. BÖLÜM: BULGULAR VE YORUM: İSLAM İLMİHALLERİNDE KADIN VE TOPLUMSAL CİNSİYETİN TEZAHÜRLERİ

Seçili İslam ilmi-hallerinde *kadın* ve *toplumsal cinsiyet* temaları çerçevesinde yapılan içerik analizinde, ilmi-hallerin incelenen bölümlerinde kadına ilişkin temaların üç ana kategori ve çeşitli alt kategoriler çerçevesinde kümelenebileceği bulgulanmıştır.

Şekil 5.1., saptanan üç ana kategorinin, *Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın*, *Toplumsal Hayatta Kadın* ve *Evlilik ve Aile Hayatına Kadın* olduğunu göstermektedir:



Şekil 5.1. Çalışma Süresince Saptanan Ana Kategoriler

Analiz birimi üzerine yapılan kodlamalar sonucunda elde edilen üç ana

kategoriye bağı alt kategoriler ise Şekil 5.2.'de belirtilmiştir:

### 1. BİR KİMLİK ve STATÜ GÖSTERGESİ OLARAK KADIN

- 1.1. İlmihallerdeki Nisbi Eşitlik Prensibi
- 1.2. Toplumda Dezavantajlı Konumdaki Birey Olarak Kadın
- 1.3. “Anne” Olarak Kadın
- 1.4. “Evinin Hanımı” Olarak Kadın
- 1.5. İlmihallerdeki Tabakalaşmış Kadınlık Kimlikleri
- 1.6. İlmihallerde Biri(leri)nin Üzerinden Tanımlanan Kadınlık Kimlikleri
- 1.7. İlmihallerde Kadınlığa İlişkin Nitelendirmeler

### 2. TOPLUMSAL HAYATTA KADIN

- 2.1. Çalışma Hayatında Kadın
  - 2.1.1. Kadının İş Gücüne Katılımı
  - 2.1.2. Cinsiyete Dayalı Meslek Ayrımı
  - 2.1.3. Kadının Ev İçi Ücretsiz Emeği
  - 2.1.4. Ücrette Adaletin Sağlanması
- 2.2. Sosyal Haklar Bağlamında Kadın
  - 2.2.1. Eğitim ve Öğrenim Hakkı Bağlamında Kadın
  - 2.2.2. Mülkiyet ve Miras Hakkı Bağlamında Kadın
- 2.3. Siyasi Haklar Bağlamında Kadın
- 2.4. Şiddet ve Kadın

### 3. EVLİLİK ve AİLE HAYATINDA KADIN

- 3.1. Evlenme ve Kadın
  - 3.1.1. Eş Seçimi
  - 3.1.2. Eşler Arası Denklik
  - 3.1.3. Nikah Akdi
  - 3.1.4. Erken Yaşta ve Zorla Evlenme
  - 3.1.5. Polijini -Çok Kadınla Evlilik
  - 3.1.6. Evlilik Birliğinin Sona Ermesi- Boşanma
  - 3.1.7. Eşlerin Birbirlerine Karşı Sorumlulukları ve Görevleri
- 3.2. Aile İçindeki Rollerin Dağılımı
  - 3.2.1. Ev İşleri
  - 3.2.2. Çocukların Yetiştirilmesi
  - 3.2.3. Hasta ve Yaşlıların Bakımı
  - 3.2.4. Geçim İhtiyaçlarının Temini

Şekil 5.2. Çalışma Süresince Saptanan Ana ve Alt Kategoriler

Çalışmanın bu bölümünde, içerik analizinde belirlenen kodlama ve kategorilerin içinde gömülü olarak bulunan verinin ortaya çıkarılmasıyla tespit edilen bulgu ve yorumlara yer verilmiştir. Bu bağlamda öncelikle her bir alt kategoriye

ilişkin bulgu ve yorumlar sunulmuştur. Sonrasında ise kategorilerdeki değişimlere yönelik tartışmalara, tezin Giriş ve Kavramsal Çerçeve bölümlerindeki literatürden desteklerle yer verilmiştir.

### **5.1. Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın**

Sosyalleşme sürecindeki her birey kendine atfedilen rolleri gerçekleştirmekte, bunları gerçekleştirirken bir yandan da etrafındaki bireylerden bu atıflar uyarınca davranmasını beklemektedir. İlmihalleri okuyan birey “kutsal” kabul edilen bu kitapların söylemleri uyarınca davranmak için bu kitaplardaki rolleri içselleştirecek, gelecek nesillere bu kodlar üzerinden miras bırakacaktır. Zira gündelik hayatın akışında üretilen kimlikler, aynı zamanda nesilden nesile aktarılmaktadır.

Kimi zaman erkeğe göre, kimi zaman da erkeğe rağmen, belirli ilişkiler ve sınırlılıklar bağlamında tanımlanan kadınlık kimlikleri (Aktaş, 2013: 67) çözümlenirken, ilmihallerde kadına ilişkin konuların, her ne kadar yalnızca kadınla ilgiliymiş gibi görünse dahi, erkekten azade değil, bilakis her iki cinsin birbirine bağımlı olduğu bir anlayışla ele alındığı tespit edilmiştir. Örneğin kadının asli görevinin hane içinde, çocukların bakımı ve ev işlerinin yapılmasını öngören bu düşünce, aslında diğer yandan da erkeğin asli görevinin ise hanenin dışında gerçekleştiğini kastetmektedir. Burada Kur'an'ın “kadın ve erkeğin birbirlerinin tamamlayıcısı olduğu” (Bakara Suresi 187. Ayet) ayeti çerçevesinde her iki cinsin ilişkiselliği üzerine bir gönderimde bulunulmuştur. Dolayısıyla bu kategori içerisinde öncelikle kimlik ve statü tanımları alan yazından örnekler verilerek toplumsal cinsiyet ile özdeşleştirilmiş, sonrasında ise teze konu olan ilmihaller ekseninde kadının kimlik ve statülerinin nasıl ele alındığı, bu işlenişin Türkiye’deki toplumsal değişime koşut olarak şekillenip şekillenmediği çeşitli bağlamlarda tartışılmıştır.

Bir nitelik ve özellik belirtisi olan kimlik, bireyin tüm özelliklerini içeren, o bireyin toplum tarafından nasıl algılandığı ve kendini nasıl algıladığına işaret eden, farklılıklarını ortaya koyan tüm konulardır; kısacası bireyin kim olduğudur. Sosyolojik teoriler uyarınca sosyal bir varlık olan insanın kimliğinin oluşmasında ve şekillenmesinde sosyal yaşamın işlevleri bulunmaktadır (Aşkın, 2007: 213). Geleneksel toplumlarda bireyi pasif yapan, hiyerarşik, daha çok kabullerin benimsenmesine dayalı, kalıp yargıların ve toplumsal belirlenimlerin eşliğinde yapılan bir kimlik tanımı mevcuttur. Modern toplumlarda ise bu tanım yerini,

toplumdan ziyade bireyin seçimlerinin ve bireyselliğin öne çıktığı bir kimlik tanımına bırakır. Bu noktada bireyci olan kişi öznelliğini kullanarak kendi kişisel kimliğinin tercihini yapacak, bu kimliği topluma kabul ettirirken ise diğer sosyal kimliklerin tesirinde olacaktır (Özyurt, 2005).

Berktaş (2012), kadın ve erkek kimlik düzeni konusunda şu açıklamalarda bulunur: Eril iktidarın hakimiyetinin sürdüğü geleneksel kimlikler, özerk kadın kimliğine gölge düşüren ve esasen kadını özel alanda ev içinde, erkeği ise kamusal alanda ev dışında tanımlar ve bu kimliklerin yeniden üretilmesini sağlar. Dini diskur bağlamında ele alındığında, tek tanrılı dinler doğurganlık ve annelik özellikleriyle can verme misyonundan dolayı kadının kuvvetini elinden alıp, erkeklere özgü kültür yaratma misyonunu yüceltmışlerdir. Bu noktadan hareketle kadının doğurganlığı küçümsemiş, bedeni ise kirli ve lekelenmiş addedilerek üzerindeki her türlü denetim meşru hale getirilmiştir. Bu yolla erkeğin üremedeki işlevi tanrının evreni yaratmasının bu dünyadaki görüngüsü olarak kabul edilmiş ve erkek sayılan tanrı ve ölümlü erkek ilişkisi ataerkil düzenin temel dayanağını oluşturmuştur (s. 10).

Konu, daha özel bir bağlamda, İslam dininde ele alındığında ise, klasik İslam düşüncesinde kadının durumu ve hakları, hep *bir erkeğe nispetle, ideal dindar kadın* ve/ya *ahlaklı kadın* profilleri ekseninde tartışılmıştır. Kur'an ve Hadislere ilişkin oluşturulan metinler kadının domestik rolü çerçevesinde ideal normlara uygun olarak eğitilmesini öngörmektedir. Kadının *nasıl olması gerektiği* konusuyla ilgili öneriler sunularak, ideal olarak resmedilen makul kadın profili, tarihi kadın profiline öncelenmiştir. Modern dönemlerde ise kadın, *kadın olarak* ele alınmaya başlanarak İslam kaynaklarına atıfta bulunan apolojist makro anlatılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yeni yaklaşımda beliren modernist ve dindar kadın kimliği, kendini feminist olarak gören veya görmeyen İslamcı kadınlarla İslami/İslami feminist kadınlar İslam'daki ideal kadın sorununu işlemişlerdir. Hatta seküler kadınlar, dindar kadının *iyi* olarak nitelendirilmesinden yola çıkarak *kötü kadın* imgesini sorgulamışlardır. Yani modern dönemdeki düşünce tarihsellikten ziyade ideal kadına yönelerek şekillenmiştir (Altunya, 2016). İncelenen ilmi-hallerdeki kadın kimliklerinin ise, *ideal dindar kadın* motifini merkeze alarak, kadınla erkeğin birbirlerinin tamamlayıcısı olduğu düşüncesi teğet geçilmeksizin, annelik rolü üzerine işlendiği bulgulanmıştır.

Bu kategorinin bir diğer ayağını oluşturan *toplumsal statü, konum* veya günlük dildeki tabirle *prestij* ise, bireyin toplumdaki durumu, kazandığı veya edindiği

saygınlığa işaret eden bir olgudur. Bireyin toplumda doğuşuyla birlikte edindiği veya sonradan kazandığı statüsü olmakla birlikte birden çok statüsü de olabilir. Her bir statüde görevler, haklar ve beklentiler mevcuttur (Macionis and Plummer, 1998: 156). Bir birey hem anne hem müdür, teyze, hala hem kız evlat gibi statülere sahip olabilirken, cinsiyeti, eğitimi, medeni durumu gibi değişkenler bu statülerini etkileyebilmektedir.

Statü fenomeni kadın bağlamında değerlendirildiğinde ise, bir toplumda kadının yerini, o ülkenin gelişmişlik seviyesinin, kapitalist toplumsal sınıfının ve kültürünün belirlediği ileri sürülür. Bu bağlamda gelişmekte olan ve İslam kültürünün etkisindeki ahlak ideolojisinin yaygın olduğu Türkiye’de kadının konumunu belirleyen etmenler de bu belirlenimlerdir ki, bu ahlaki ideolojiye göre toplumda cinsiyetçi bir iş bölümünün olduğu; kadının yerinin evi ve asli görevinin annelik olduğu ileri sürülmektedir (Kazgan, 1982: 137). Ülkede, özellikle 1950’lerden sonra kültürel, ekonomik, sosyal yaşam ve dini kalıplarda meydana gelen değişimler, toplumda kadınlar arasında farklılaşmalara yol açmış, toplumdaki kadının ve erkeğin statüsü değişirken toplumsal değişimin çeşidi ve özelliği, cinslerdeki değişimlerde belirleyici olmuştur (Kırkpınar, 1998: 13-14). Tüm bu değişim ve dönüşümlere rağmen geleneksel roller değişime uğramamış, kadının özel alandaki, erkeğin ise kamusal alandaki rolü stabil bir çizgide seyretmiştir. Zira bu açıklamalardan da çıkarılacağı gibi, bir bireyin statüsünü o bireyin diğer bireylerce derecelendirilmesi işaret etmektedir. Dolayısıyla bir bireye verilen değer -bu çalışma bağlamında ilmi hallerin kadına verdiği değer- söylemi, kadının statüsü bağlamında değerlendirilebilmektedir.

Tam da bu açıklama üzerine Tam İlmi hal Seadet-i Ebediyye, İslamiyet’in kadına verdiği değeri, erkeğin maddi yükümlülüğü üstlenmesi karşısında, kadının böyle bir sorumluluğu olmayışına bağladığını belirtmiştir:

İslâm dîni, kadını en yüksek dereceye çıkarmıştır. İslâmiyyetin kadına verdiği kıymeti hiçbir din, hiçbir düşünce vermemiştir. (...) İslâm kızı, İslâm kadını geçim derdinden, düşüncesinden mu’afdır. O, çalışarak, didinerek para kazanmağa mecbûr değildir. Herşey onun ayağına gelecektir. Dîn-i islâm, ona bu kıymeti vermiştir (Işık, 1979: 598).

İslam İlmi hali ise “değer” konusundaki düşüncelerini, yine yükümlülükler bağlamında ele almış ve şöyle dile getirmiştir:

Yuvada huzur ve saadetin devamı eşlerin birbirlerine karşılıklı değer vermeleriyle sağlanır. Bir hanım ‘Ben evdeyim, kocam ise akşama kadar çalışıp çabalıyor ve bize her ihtiyacımızı getiriyor, ben bu nimetin kıymetini bilmeliyim.’ diye düşünecek, her getirdiği şeye teşekkür edip ona değer verecek. Efendisi de ‘Ben dışarıdayım, o ise evin her türlü hizmetini görüyor, çocuklarını

yetiştirip terbiye ediyor, bana da hizmette kusur etmiyor.' diyerek hanımını takdir edecek. Böylece birbirlerine değer vererek vazifelerini ihmal etmemeye çalışacaklar (Öngüt, 1998: 707-710).

İlmihallerde, kadını ve dolayısıyla erkeği diğer bireylerden ayıran, toplumdaki diğer bireylerle farklılıklarını ortaya koyan, aynı zamanda toplumdaki konumlarına işaret eden kimlikler ve statülere ilişkin birtakım bulgulara rastlanmıştır.

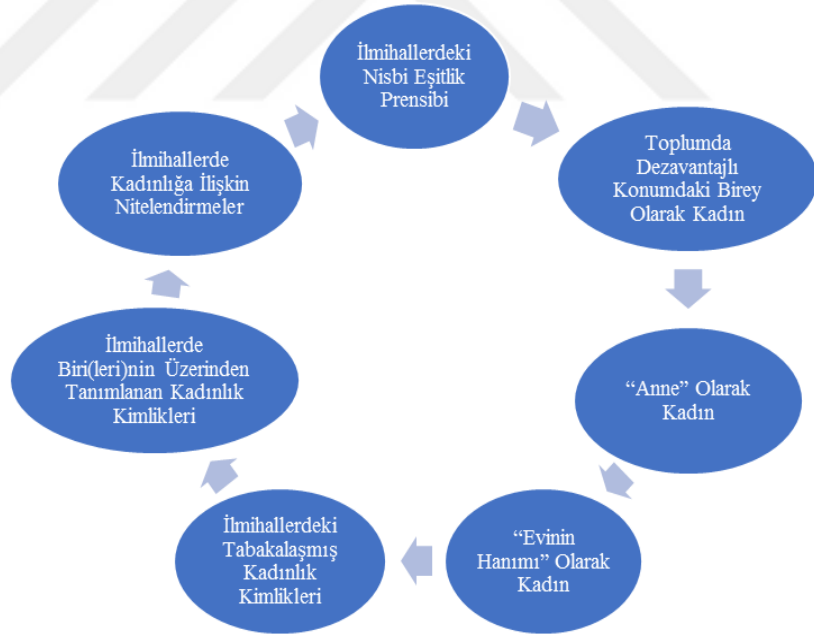
Türkiye gerçeğinde kadının kimliğine ve statüsüne bakıldığında, ilmihallerin yansıttığı kadın kimliğinin, ataerkil yapıya temellendirilmiş androsentrik bir yapının varlığı üzerine kurgulanan bir kadın kimliği olduğu görülmektedir. Bu erkek temelli sistem üzerinde *öteki* olarak addedilen kadın, ilmihallerin iç dinamiklerine etki ederek, daha çok salt *anne* olduğu için mühim ve saygıdeğer kabul edilmiş, kadını özel alana konumlandıran *ev hanımı* ve *iyi bir eş* kimliği bu eserlerde yerini alarak İslami diskurdaki kadının *tamamlayıcılık* rolünü pekiştirmiştir.

Sirman (1989), kadının Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti politik ve ideolojik gündemindeki yerini üç önemli noktada inceler: Bunlardan ilki 19. yüzyılın ortasında kadınların toplumdaki yerini sorgulayan reformist Jön Türklerdir. İkinci grup tartışmalar ise, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk yıllarında kadının yerini sorgulayan ve özellikle elit kadınların sesinin duyulduğu ve 1934'te oy hakkıyla sonuçlanan dalgadır. Buraya kadarki kadın sorunu *devlet feminizmi* olarak adlandırılır. Üçüncüsü ise, 1980 askeri darbesinden sonraya tekabül eder ve ilk iki devreden farklıdır, çünkü artık ana aktör kadınlardır ve devlet feminizminden ayrılan bir çizgi söz konusudur. Sirman'ın bu tipolojisinden yola çıkarak Türkiye Cumhuriyeti'nde kadının konumunu, önceki bölümde detaylıca işlendiği üzere, seksenlere kadar kısaca değerlendirmek gerekirse, kadının eğitilmiş, modern bir portresi çizilirken, bir yandan aile içindeki geleneksel rollerinin varlığı devam ettirilmiştir. Devlet feminizmi içerisindeki ailenin misyonunda modern kadın eğitilmiş, kentli, ulusu için çalışan kolektif bir özneyken, erkekler ise politika alanındadır ve kadınların *modernliğin terzileri* rolleriyle yeni devletin modern ailesi yaratılmış olacaktır (Sancar, 2014). Toplumun geçtiği bu köklü transformasyonlar alfabeden kılık kıyafete, takvimden gündelik hayat pratiklerine kadar birçok alanda kendini gösterirken, bu yeni ulus devlette modern birey kimliğinin inşası kadın üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Analizlerde saptanan bir diğer bulgu ise, ilmihallerdeki toplum ilişkilerinin cinsiyetçi olduğu, kadının özerk bir kimliğe sahip olmayıp, bir erkeğin denetiminde

ve/ya bir erkeğin üzerinden tanımlanan (zevcesi, hanımı, eşi, kızı, karısı, vb.) kimliklerin bulunduğudır. Bu görünümde kadın bazen tek başına olmayan; hatta bazen hiç olmayan edilgen bir çerçeveye sınırlandırılmıştır. Diğer taraftan, kadınlığa karşı ve kadının yanında işlenen erkek kimliği ise erkeğin ev dışındaki geçim ihtiyaçlarını karşılayan *aile reisliği* kimliği üzerine bina edilmiştir. Erkek denetimi elinde bulunduran, ruh hali ve yorgunluğu her zaman bir kadın tarafından dindirilen, özerk bir kimlik sahibi olma bağlamında yalnızca bir babanın oğlu veya bir kadının kocası/oğlu/babası, *ötekinin* karşısında, *ötekilik* olma durumunun tanımlandığı özne olma kimliğiyle betimlenmiştir.

Bu kategori, tez çalışmasının sonraki bölümleriyle alışveriş içinde ve sonraki bölümlere bir ön hazırlık olarak, ilmiyelerde işlenen kadının kimliği ve statüsüyle ilgili, Şekil 5.3.'te gösterildiği üzere yedi alt kategoride toplanabilecek şu bulgulara yer vermektedir: İlmihallerdeki nisbi eşitlik prensibi, toplumda dezavantajlı birey olarak kadın, anne olarak kadın, evinin hanımı olarak kadın, tabakalaşmış kadınlık kimlikleri, biri(leri)nin üzerinden tanımlanan kadınlık kimlikleri ve kadınlığa ilişkin nitelendirmeler.



Şekil 5.3. “Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın” Kategorisinin Alt Kategorileri

### 5.1.1. İlmihallerdeki Nisbi Eşitlik Prensibi

Yapılan incelemeler ve okumalar, ilmi hallerin eşitlik söylemine genel anlamdaki bakış açısının, nisbi (bağıl) bir eşitlik prensibine eğildiğini ortaya koymuştur.

Daha açık ifadeyle, dini söylemdeki eşitlik konusu, birtakım araştırmacıların konuya bazen kaotik, bazen ise uzlaşmacı bir şekilde yaklaştıkları sonucunu doğurmaktadır. Bu tartışmalar genel anlamda, insanlar arasında herhangi bir ast üst ilişkisi olmayacağı, yalnızca takva konusunda bir üstünlük sağlanabileceğini belirten Hucurat Suresi etrafında kümelenmiştir (Kur'an, 49: 13). Örneğin Güler (1991), kadın ve erkek eşitliğini üç boyutta ele almaktadır. Ontolojik eşitliği ele alan ilk boyut, kadınların ve erkeklerin bazı açılardan eşit (örneğin iki göz, iki el ve ayağa sahip olmaları gibi), bazı açılardan ise farklı (üreme organlarının farklılığı, fiziki mukavemet, vb.) olmaları nedeniyle insan olmak bakımından eşitken, biyo-psişik özellikler bakımından farklı olmaları hususuna dikkat çeker. Bu ontolojik eşitlik, antropolojik eşitliğe gönderimde bulunmakta, kadın ve erkeğin insan olma ekseninde, fakat ontolojik farklılıklarından ötürü çalışan, konuşan, vb. özelliklerindeki farklılıkları açıklamaktadır. Hukuki eşitlik ise, kanun önünde kadına kadın olduğu, erkeğe ise erkek olduğu için verilen haklar kontekstindeki eşitliktir. Bu noktada, kadın ve erkeğin mutlak eşitliği söz konusu olduğunda kadının erkek olma arzusunun bulunduğu, yani böyle bir eşitliğin mümkün olmadığı savunulmaktadır. Çetin (2016) ise, yaratılış konusuna değinilirken, Kur'an'daki ayetlerin bütüncül bir bakış açısıyla işlenmediğini, zira *halife* sıfatıyla nitelendirilen insanın bir cinsiyete işaret etmediğini vurgular. İlmihallerde ise bu sıfatın erkeğe addedilmesinin, erkeği merkeze alarak yapılan bir okumaya ve Allah ile kadını karşı karşıya getirerek Kurani Tanrı tasavvuruna aykırı düşmekte olduğunu öne sürer.

İncelenen eserlerdeki eşitlik söylemine karşın, kadın ve erkek arasında birçok yönden kıyaslamalar yapıldığı, konusuna göre değişmekle birlikte bir cinsin diğerinden üstün kılındığı bölümlerin var olduğu görülmüştür. Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015: 374) bu durumu destekleyecek şekilde, İslami eserlerin kadınlardan ziyade erkekleri nazar-ı itibara alındığını dile getirmiştir. "Müslüman renk körüdür." metaforuyla konuya dahil olan eser, İslam'ın cinsiyetler arası eşitlik prensibini savunduğunu belirtmiştir (Kırbaçoğlu, 2015: 61-65).

Diyanet İlmihali'nin eşitlik ve yaratılış konusundaki söylemi bu konuyu açıklar niteliktedir:

Kur'an'ın önerdiği hayat anlayışında temel öge ve muhatap olarak insan

alınmıştır. Bu bakımdan Kur'an'da, kadın-erkek ayırımı yapılmadan çeşitli hak ve sorumluluklardan, insan ilişkileriyle ilgili birçok ilke ve kuraldan söz edilir. Bu yüzden İslâm'da kadın da erkek de çocuk da yetişkin ve yaşlı kimse de hiçbir cins, renk, yaş ve statü farkı gözetilmeksizin benzer bir ilgi ve öneme sahiptir. (...) Kadın, yaratılış itibarıyla erkeğe göre ikinci derecede bir değere sahip değildir. İlke olarak insanların en değerlisi, "takvâda en üstün olanıdır". Kur'an-ı Kerîm'de, farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip olan kadın ve erkekten biri diğerinden daha üstün veya ikisi birbirine eşit tutulmak yerine birbirinin tamamlayıcısı kabul edilmiştir (el-Bakara 2/187). İslâm inancına göre Hz. Âdem bütün insanlığın atası olduğu gibi, Hz. Havvâ da annesidir (el-Hucurât 49/13). Ehl-i kitabın, Âdem'i "aslî günah" işlemeye eşinin kışkırttığı şeklindeki inançları Kur'an-ı Kerîm'deki bilgilerle bağdaşmaz. Nitekim Tevrat'ta "yasak meyve"yi, yılanın kadına, kadının da Âdem'e yedirdiği belirtilirken (Eski Ahid, "Tekvîn", 3), Kur'an'da "Şeytan ikisini de ayartıp yanılttı" (el-Bakara 2/36) buyurularak her ikisini de şeytanın aldattığı belirtilmektedir. Başka bir âyette, Havvâ'dan hiç söz edilmeyip, şeytanın doğrudan doğruya Âdem'e seslendiği ve "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını, eskimeyen saltanatı göstereyim mi?" (Tâhâ 20/120) dediği ifade edilir (Karaman, vd., 2006: 316-317).

Öte yandan *Yaratılış* konusunu merkeze alarak, içeriğinde cinsiyetler arası eşitsizliğe yer veren ilmihallerden Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979: 601) ise, "Kadınlar eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Akılları ve dinleri erkeklerden azdır." diyerek erkeklerin kadınlara nazaran daha zeki ve dindar olduğunu iddia etmiştir.

Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali konuya bir açıklama getirmiştir: "Muhakkak ki bu kemiklerin en eğrisi, en yukarıda olanıdır (yani kadının en eğri tarafı yukarda, başındaki lisanıdır). Tamamen doğrultmak istersen onu kırar ve terketmiş olursun. Eğer onu terkedersen eğriliği üzere kalır" (Yavuz, 1983: 527). Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali de aynı minvalde "Hz. Havva, Hz. Adem'in sol kaburgasından yaratıldı." (Bilmen, 1947: 268) diyerek konuyu diğer ilmihallere yakın bir perspektiften değerlendirmiştir.

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi'nde ise daha farklı bir tutum göze çarpmaktadır. "Kitab-ı Mukaddes'e Göre İnsanın ve Kadının Yaratılışı" şeklindeki başlık, kadını bir insan olarak değil de insana, iki farklı kategoriye birbirine bağlayan "ve" bağlacıyla eklemlenen farklı bir varlık olarak ele alması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca kadının yaratılışıyla ilgili olarak yine bu bölümde Tevrat'a, sonrasında Kur'an'a atıf yapılmıştır: "Andolsun biz insanı pişmemiş çamurdan, değişmiş cıvık cıvık balçıktan yarattık. (...) Hadis-i Şerif'te 'Kadının, erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı zikredilmektedir.' söylemiyle başlıktaki dil kullanımını destekler düşüncesini yansıtmıştır (Uysal ve Uysal, 1991: 19-20).

Keza Kadın İlmihali de erkeğin kaç yaşında olursa olsun soyun devamını sağlama gibi bir durumunun yanında, kadının ise sadece doğurganlığı varken önem

arz ettiğini belirtmektedir: “Erkek kaç yaşına gelirse gelsin zürriyeti kesilmiyor, fakat kadında durum aynı değil. Allah’ın ona vermiş olduğu doğurganlık lütfu ümitsizlik yaşına erdiğinde kesiliyor. (...) Bir millet erkeğiyle terakki eder, fakat bu terakkiyi kadın tamamlar. Gelişmelerin esas unsuru erkek, tamamlayıcı unsuru ise kadındır. Erkeksiz terakki yoktur, kadınsız terakki eksiktir” (Öğüt, 1971: 10-11). Benzer şekilde İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi de “Kadın ile erkek arasında yaratılışları itibariyle bazı farklar görülür. Kadın güçsüz, kuvvetsiz ve çabuk müteessir olur bir varlıktır. Şekil, biçim ve ruh halleri itibariyle erkekten pek farklıdır.” söylemiyle benzer farklılıkları dile getirmiştir (Uysal ve Uysal, 1991).

Modern İlmihal’in “Bilindiği gibi biyolojik ve fizyolojik olarak kadın, erkeğe göre farklı ve zayıf yaratılmıştır. Dolayısıyla kadın, erkeğin himayesine muhtaç bırakılmıştır.” (İslamoğlu, 2002: 182) ve Yeni İslam İlmihali’nin “kadından da ezik” (Ateş, 1989: 462) söylemleri ile, insanlar arasında bir ast-üst ilişkisi kurdukları görülmektedir.

Söz konusu bu tartışmalara ilaveten bazı ilmihaller cinsler arası kıyasa gitmiş, kadın ve erkekler arasındaki bu kıyaslamalara biyolojik veya yaratılış kökenli değil, sosyal kökenli ve doğrudan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin erkeklerin hayatlarında yarattığı sınırlılıklardan yola çıkarak yorumlamalar getirmişlerdir. Eşitsizliğin maskülen yüzüne işaret eden bu sınırlılıkların temelinde, erkeğe toplumda ve aile içinde yüklenen evin finansal geçimini teminine yönelik yüklenen görev yatmaktadır. Burn (1996) tarafından üç grupta incelenen bu sınırlılıkların işaret ettiği normlar, toplumun erkek cinsinden her zaman yüksek bir statüde ve başarılı olmasını beklemesi, fiziksel, zihinsel ve duygusal olarak daima güçlü olması ve kadını olmaması olarak ilmihallerin çeşitli bölümlerinde yerini bulmuştur. Örneğin Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, bir kadına her halükârda ailesindeki bir erkeğin veya en son raddede devletin bakacağını, kadının tüm ihtiyaçlarının erkeğin sırtına yüklendiğini söyler ve bu yüzden İslam dininde erkeklerin acınacak halde olduklarını dile getirir (Işık, 1979: 589). Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 528), Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 298) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 394-395) ise bu düşüncüyü paylaşarak Nisa Suresine (34) referansta bulunur ve erkeklerin kadınlar üzerine hâkim olduğunu sözlerine ekler. Tüm bu sebeplerden ötürü erkeğin mirasta kadından daha fazla pay alması gereğinin nedenini, erkeğin bu finansal destek kaynağı görevine dayandırır (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 298; Işık, 1979: 589). Yeni Amentü

Şerhi’de yer alan “Erkeklere benzeyen kadınlara, kadınlara benzeyen erkeklere Allahü teala lanet eder.” (Kurtulmuş, 1955: 42) söylemi, yine Burn’un (1996) kadınsı olmama normuna atıfta bulunan, toplumsal cinsiyet hiyerarşisine temellendirilebilecek bir diğer eşitsiz görünüm olduğunu düşündürmektedir.

Buraya kadarki tüm bulgular, ilmi hallerde kadın ve erkek arasındaki nisbi eşitliğe örnek olarak sunulabilirken, öte yandan birtakım söylemlere göre İslam kadınıla erkeği kıyaslamamaktadır, çünkü İslam kadınıla erkeğin eşitliğini kabul etmez, her birini öze bir ele alır. Diğer taraftan kadını ve erkeği dini, ahlaki ve medeni haklar, görevler ve sorumluluklar bakımından eşit kılmakta olan söylemlere de rastlanmaktadır. Kur’an’da kadınlara ve erkeklere farklı sorumluluklar yüklenmesi, kadın ve erkeğin gerektiğinde birbirlerinin alanına giremeyecekleri anlamına gelmez. Eğer aksi olsaydı, Kur’an kadına tüm medeni hakları vermezdi (İbn Ally, 1999: 254). Farklı bir görüşe göre ise, İslam kadını hakkını arayan ve savunan, kendisini erkek karşısında ikincil planda bırakan gelenekleri sorgulayan, araştıran, Hz. Ömer’in Halifelik döneminde meclisinde bulunan ve görüş bildiren haklara sahiptir (Akpınar, 2009: 54-60). Öte yandan Smith and Haddad (1982) ve Taslaman ve Taslaman (2019), Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratılma olgusunun Kurani bir görüş olmadığından, Yahudi ve Hristiyan geleneğinden tefsir kitapları aracılığıyla İslam inancına girmiş olduklarından bahsederler.

*Yaratılış* konusuna bakıldığında, Klasik İslam düşüncesindeki ilk yaratılış döneminde cinsiyet ayrımının olduğuna dair görüşün modern İslam düşüncesi ile kısmen dönüştüğü görülmektedir. Modernleşmeyle birlikte kamusal alanda yer almaya başlayan Müslüman kadınlar, erkeklerle aralarındaki eşitsizliğe yol açan yorumlamaların nedenlerini sorgulamaya başlamıştır. Kadınların erkeklerin kaburga kemiğinden yaratılışı gibi konular bilimsel yollarla modern feministlerin sorularına yanıt olarak sunulmuştur. Kısacası İslami kaynaklar referans gösterilerek kadının erkeğe nazaran eksik yaratıldığına dair düşünce silinmeye çalışılmıştır (Altunya, 2016: 102-103).

Bu doğrultuda savlarda bulunan Diyanet İlmi hali toplumsal cinsiyet olgusunu, bu anlamda da toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve rollerinin varlığını kabul ettiğini söyleyerek yaratılış konusunda birtakım açıklamalarda bulunmuştur:

Kur’ân-ı Kerim’de (kadın ve erkeğin) biri diğerine eş olmanın ve insanların türeme mekanizmasını oluşturma tabii gereği olan (cinsiyet kaynaklı) farklılık, kesinlikle ontolojik ve değer itibarıyla bir farklılık değildir. Kur’ân-ı Kerim’de erkeğin kadından üstün yaratıldığı izlenimini veren âyetler, toplumsal bakış ve telakkileri yansıtmaktadır. (...) Yaratılış gereği doğal farklılıkların da

etkisiyle mevcut toplumsal telakkilerin bir cinse üstünlük atfetmesi sebebiyle niye o cinsten olmadığınızı hayıflanmayın. Bu Allah'ın takdiridir. Fakat Allah karşısındaki konum, Allah ile olan ilişkiler bakımından erkek kadın farkı olmadığı gibi insanî kazanımlar açısından da aralarında bir fark yoktur (Karaman, vd., 2006: 315-316).

İncelenen ilmi-haller arasında eşitlik ilkesine en fazla Ahir Zaman İlmihali'nin yer verdiği görülmektedir. Eser, konuyu kutsal metinlere bu anlamda gelen eleştirilere bir yanıt verircesine özetlemiş gibidir:

Adalet ve özgürlük ilkesi ardından, bu ikisiyle de alakalı “Eşitlik” ilkesinin de Dünya Düzeni ve Uluslararası ilişkiler alanında egemen kılınması Müslümanın görevleri arasında yer almalıdır (Kırbaşoğlu, 2015: 417).

Genellikle İslam'a dair eserler, özellikle de ilmihal türüne ait olanlar, çocuk ve gençlerden ziyade erişkin ve ileri yaşlıları, kadınlardan ziyade erkekleri nazara ı itibara alma alışkanlığını sürdürdükleri gibi (Kırbaşoğlu, 2015: 374).

(...) Boyun eğilip teslimiyet gösterilmesi gerekenin sadece tek bir ilah (Allah) olduğunu, “bütün insanların Adem ve Havva'nın çocukları olduğunu, Adem ve Havva'nın ise aynı özden yaratıldığını”, bu itibarla eşit, aynı zamanda kardeş olduklarını ilan eden İslam'ınki kadar büyük bir özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilanı olabilir mi? (Kırbaşoğlu, 2015: 101).

Kadın İlmihali de benzer eşitlik ve yaratılış bağlamında kadının tamamlayıcılık rolüne dikkat çekmiştir (Öğüt, 1971: 10).

Bu genel söylemlerin yanında, ilmihallerde eşitliğe dair bulgular daha spesifik incelendiğinde şu yorumlar yapılabilir: Birer dini yaşam kılavuzu olan ilmihallerin kulluk noktasında kadına ve erkeğe ayrı vazifeler yüklemedikleri görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in evrensellik sistematüğinden yola çıkılarak hiçbir sınıfa ve gruba ayrıcalık göstermemesi ve vazifelerle sorumluluklar bağlamında herkesi eşit sayması düşünüldüğünde, ilmihallerde yalnızca kulluk yani iman, ibadet, iyi ahlak gibi konularda mutlak bir eşitliğe rastlanmaktadır. Fakat kadın ve erkek olma çeşitli bağlamlarda ele alındığında eşitliğin mutlak değil, nisbi bir eşitlik olduğu görülmektedir. İlmihallerdeki mutlak eşitlik ilkesi, kadınların da erkeklerin de belirli bir grubu toplumun genelinden ayrı tutulmaksızın haklar, sorumluluklar ve ödevler noktasında eşit addedilmesidir. Bu doğrultuda nisbi eşitlik ise sorumluluklar ve ödevler bağlamında kişilere göre değişen bir eşitliğe işaret etmektedir. Örneğin ilmihallerden bir kısmı dini bilgileri öğrenmeyi (Akseki, 1960: 328; Kurtulmuş, 1955: 260-266; Bilmen, 1947: 436; Işık, 1979: 25; Ateş, 1989: 650; Yavuz, 1983; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 260-261; Öğüt, 1998: 733; Öğüt, 1971: 21; Uysal ve Uysal, 1991: 24); çalışarak kazanmayı (Bilmen, 1947: 448; Yavuz, 1983; Tabakoğlu ve Kara, 1980; Öğüt, 1998: 470; Kırbaşoğlu, 2015; Beşer, 1993); çocuk yetiştirmeyi (Akseki, 1960: 330; Bilmen, 1947: 491-492; Işık, 1979: 34; Ateş, 1989: 614-615;

Tabakoğlu ve Kara, 1980: 33; Karaman, vd., 2006: 217; İslamoğlu, 2002: 187) kadına ve erkeğe müşterek bir vazife olarak sunmuş ve her iki cinse farz kılmıştır. Dahası toplumsal cinsiyet eşitsizliğine atfen kadının ve erkeğin toplumda ve aile içinde farklı vazifeleri ve sorumlulukları olması (Akseki, 1960: 362; Kurtulmuş, 1955: 240; Bilmen, 1947: 480; Işık, 1979: 600; Ateş, 1989: 612-613; Yavuz, 1983; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 32-33; Karaman, vd., 2006; Öngüt, 1998: 708; İslamoğlu, 2002: 183; Uysal ve Uysal, 1991; Beşer, 1993) nisbi bir eşitlik konusudur. Bu örnekler, ilmiyelerde cinsiyete dayalı iş bölümünün, daha kapsayıcı deyimle toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin göstergesi olarak ifade edilebilir.

Burada üzerinde durulması gereken husus, ilmiyelerin bu tip söylemlerle aile içindeki iş bölümünü değil, özel alanla kamusal alan ayrımının ortaya çıkarmış olduğu, domestik alana ve dışarıya ait sorumlulukların ayrımına dikkat çekmesi ve bu yolla kadının tamamlayıcılık özelliğini öne çıkarmış olmasıdır. Bu ayrıma istinaden “Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları bir derece daha fazladır.” (Ateş, 1989: 431; Tabakoğlu ve Kara, 1980; Karaman, vd., 2006) söylemi de bu konuyu destekleyen örneklerdendir.

Hanımlara Özel İlmihal’in kadınla erkeğin eşit olduğu ve olmadığı konulara yer vermesinin, nisbi eşitliği örnekler nitelikte olduğu düşünülmektedir:

Eşit oldukları konular: İslamda erkeğin kadından mutlak anlamda üstün olduğunu bildiren hiçbir nas yoktur. (...) Üstünlük nisbidir. İdare kabiliyeti erkeklere verilmiştir. Bir başka konuda da kadınlar üstün olabilir. Kadının şefkat dolu bağı olmasa erkek evlatları bir robot gibi yetişir. Demek ki bu konuda da kadın üstündür. (...) Demek ki kadın, insan olarak erkeğe eşittir. İkisnin yaratılışı da bir nefistendir. Eşit olmadıkları konular: Kadının hayatın zorluklarına tahammül edecek, ağır işleri görecektir, makineleri ve yükleri indirip bindirecek gücü var mıdır? Bu işler kadına yaptırılırsa, fitrata, yani tabii ve doğal olana karşı çıkmış olunmaz mı? Batılı bir düşünür ‘Tüketim uygarlığı kadınları ikiye bölüyor, gittikçe de daha fazla bölecek: Tüketen kadın, üreten kadın. Birincisi kadınlıktan gün geçtikçe dişiliğe, ikincisi kadınlıktan gün geçtikçe erkekliğe doğru kayıyor.’ diyor. Bu acaba iyi bir gidiş midir dersiniz. Tüketen kadın, israf eden kadın demek değildir. Üreten kadın ise her konuda erkekler gibi çalışan kadındır (Beşer, 1993: 25-29).

Tüm bunlara ilaveten, ilmiyeler üzerine yapılan okuma ve analizlerde, genellikle toplumda tek bir cinsin varmış gibi yansıtıldığı ve o cins de erkekmiş gibi erkek eksenli bir yazına yönelim olduğu saptanmıştır. Kadının bazen bir gizli özne durumunda, bazen de özellikle kamusal alanda hiç bulunmamasına ilişkin saptamalara örnekler şu kullanımlardır:

• “Ben de size söylerim, demedi ve (Tecrîbe edin! Bir kısm ağaçları, babalarınızın üsûlü ile, başka ağaçları da Yemende öğrendiğiniz üsûl ile aşılâyn!

Hangisi dahâ iyi hurma verirse, her zemân o üsûl ile yapın) buyurdu.” (Işık, 1979: 24).

- “(...) Babalarınızın, dedelerinizin ne olduklarını görür, ibret almazsınız. Aybınıza bakmayıp, başkalarının ayblarını araştırırsınız.” (Işık, 1979: 73).

- “Ey insan! Acabâ sen nedin? Babanın damarlarında neydin? Bunak, örümcek kafalı, gerici diye hakâret ettiğin babana, vaktiyle damarları içinde sıkıntı verirdin.” (Işık, 1979: 75).

- “Allahü teâlâ bizi ve sizi, dedelerinizin doğru yolunda bulundursun!” (Işık, 1979: 79).

- “Yani insanın şerefi, kıymeti, ilmi ve edebi ile ölçülür. Malı ve baba ve dedeleri ile değil!” (Işık, 1979: 410).

- “Hocasının, babasının, amirinin ...” (Işık, 1979: 411).

### 5.1.2. Toplumda Dezavantajlı Konumdaki Birey Olarak Kadın

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yol açtığı, kadının sosyal entegrasyonuna engel teşkil eden *dezavantajlı grup (disadvantage group)* -*dışlanmış (excluded)*, *savunmasız/korunmasız (vulnerable)*, *marjinal (marginalised)*, *risk/li (risky)*, *sınıf altı (under class)*- nosyonu (Öcal, 2015: 3), bu alt kategorinin özünü teşkil etmektedir. Kavrama ilişkin bu tanımlama mozaigine karşın buluşulan ortak payda, bu gruptaki insanların cinsiyetinden, dininden, ırkından, dilinden veya başka etkenlerden dolayı o toplumun geneline nazaran farklı bir grubu oluşturduklarının varsayılmasıdır.

Birtakım ilmihallerde kadının, toplumdaki diğer bireylerin ulaşabildiği temel olanaklara ulaşma olasılığı sınırlı olan veya olmayan grup olarak tanımlanan dezavantajlı birey (UNESCO, 1998) olarak işlendiği görülmektedir. Ne var ki ilmihallerin kadını görece *ayrıcalıklı* konumlandırmasının temelinde, kadını toplumdan izole edip büsbütün farklı ve düşük bir klasmanda değerlendirmek yerine, dinin kadını kutsalın tam da orta yerinde, korunması gereken önemli bir noktada konumlandırıran görüşünün yattığı gözden kaçırılmaması gereken önemli bir konudur.

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye kadını, zevce, çocuklar, talebe, asker, fakîrlar (Işık, 1979: 115) ve dilsizler, deliler, hastalar, çocuk öldürenler, amalar gibi gruplar içerisinde marjinalleştirilmiştir. Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955: 222) kadını ve yetimi, Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991) kadını ve çocuğu, Diyanet İlmihali ise (Karaman, vd., 2006: 316)

çocuk, kadın, köle, işçi, fakir ve kimsesizleri bu grupta ele almıştır. Modern İlmihal'in ise dinimizin zayıf ve ezilenden yana olduğunu dile getirirken kadını da bu gruplara dahil etmesinin, kadını marjinalleştirdiği düşünülmektedir (İslamoğlu, 2002: 192-193).

### 5.1.3. “Anne” Olarak Kadın

Yapılan içerik analizi, ilmihallerde kadına ilişkin bir diğer kimliğin annelik kimliği olduğunu göstermiştir. İlmihallerin birçoğu kutsalın kadına öngörmüş olduğu ahlaklı nesiller yetiştirme misyonunu odağa almıştır. Bu eserlerin, kadının doğurganlık özelliğinden yola çıkarak, kadını salt *anne* olduğu zaman saygın görmekte olduğunu belirtmiştir. Bu söylemlerle ilmihallerin kadınlığı *annelikle* sınırladığı iddia edilebilir.

Ahir Zaman İlmihali, *aile* konusuna gelen olumsuz eleştirileri anneliğe gelen bir itiraz olarak ele alırken, aslında kadını koruma içgüdüsüyle hareket etmiş, değer verilmesini öngördüğü kadınlık mefhumunu yalnızca annelikle bağdaştırıp, anne olmayan kadınları ise *kadın* kimliğinin dışında tutar gibi görülmüştür:

İslam'da aile meselesini ayrılmaz parçası olan “anne olarak kadın” konusundaki günümüzdeki menfi yaklaşımlar göz önüne alınacak olursa, özetle söylenmesi gereken şudur. İslam'da kadın meselesi varsa, bu meselenin çözümünün adı da “anne”dir. (...) Hülasa kadın, sadece anne olarak, yeri doldurulamaz ve mutlak bir değere sahiptir. Kadını anne olarak yıkan hiç kimse, onun daha fazla saygı görmesine ve önemsenmesine katkıda bulunamaz. Çünkü annelik hakkı sadece dokunulamaz değil, aynı zamanda insanlığın bildiği en eski haktır (Kırbaçoğlu, 2015: 90-91).

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 20-23) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 297-303) benzer bir yönelimle kadının layık olduğu yeri ve asıl değerini zevce ve anne olarak edindiğini belirtmiştir.

Annelik rolüne ilaveten ilmihaller, kadının saygınlığının yaşa göre arttığını öngören durumlarının bulunduğunu söylemektedirler. Bazı ilmihaller kadını ihtiyarken saygın bulmakta olduğunu öne sürmektedir. Hanımlara Özel İlmihal “Daha sonra bir büyük anne, cici anne, hacı anne, ya da Karadeniz ağzıyla bal nenedir. Gelinin ve bir iki nesil sonrakilerin tecrübe ve birikiminden yararlanacakları bir kültür kaynağı. Dünyadaki misyonunu tamamlayan cennetin hangi kapısından isterse oradan girecek bir melek. İşte İslam'ın kadına bakışı budur.” (Beşer, 1993: 16-18) derken, ilerleyen yaştaki bir kadının, cahil değil, aksine birikimlerinden yararlanılacak bir kaynak olduğunu ve günahkâr ve kötü huylu değil, bir melek gibi temiz olduğunu belirtir. Hatta İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi erkeklerin genç bir

kadına, genç bir kadının da bir erkeğe selam vermesinin mekruh olacağını söylemektedir (Uysal ve Uysal, 1991: 406).

Kadın İlmihali ise kadının doğurganlığı bitince *anne olabilme* vasfının azalacağı düşüncesiyle ve kadını yalnızca anne olunca saygın gördüğü için “Allah’ın ona vermiş olduğu doğurganlık lütfu ümitsizlik yaşına erdiğinde kesiliyor.” (Öğüt, 1971: 10-11) demektir. Burada ters orantıyı vaki kılan durum ise, kadının doğurganlığı azalınca veya ortadan kalkınca başlayan ihtiyarlık çağında mahremliğinin artması durumudur.

#### 5.1.4. “Evinin Hanımı” Olarak Kadın

İlmihallerdeki kadınlığa ilişkin bir diğer kimlik, kadının *evinin hanımı* olarak addedilmesine yönelik bulgulardır. Ev üzerinden açılan bir yelpazede kadının özel alana ve ücretsiz ev emeğine işaret eden ev kadınlığı, ev çobanlığı ve ev hanımlığı, iyi eş portresi, “İslama göre kadının yeri öncelikle ailesidir. Kadının ailesi içinde ifa edeceği görevler sözgelişi bir işyerinde ifa edeceği görevlerden kat kat önemlidir.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 301) düşüncesi üzerine kurulmuştur.

Kadının ev işlerinden sorumlu olması durumu ilmihallere, “ev içindeki kadınlık vazifelerini yapan” (Işık, 1979: 790-791); “evinde bir bekçi, muhafız” (Uysal ve Uysal, 1991: 23); “evinde sürüsünden sorumlu çoban” (Ateş, 1989: 612-613; Yavuz, 1983: 528); “evin dahili işlerinin yönetimini üstlenen” (Karaman, vd., 2006: 527) ve “evinde iplik eğiren” (Işık, 1979: 25) kullanımlarıyla yansımıştır.

#### 5.1.5. İlmihallerdeki Tabakalaşmış Kadınlık Kimlikleri

Literatürde *ücretli ev işçiliği* olarak nitelendirilen, *ev işinin ataerkil bölünmesi altında benzer bir baskıyla yüz yüze* olan kadınlık kimliğinin ev üzerinden tanımlanmasına dayanan ev işleri, bir kadının işverenken, diğer kadının ise ev hizmetlerini gören *hizmetli* olarak resmedildiği, cinsiyet temelli bir ayırım aracıdır. Ücretli ev emeği görmezden gelinen, kadına bir görevmiş gibi yüklenen ve değersizleştirilen, ev işlerini yerine getirenlerin de değersizleştirme sürecine bizzat dahil olduğu, işverenin özel alanında yerine getirilen bir hizmet türüdür (Özyeğin, 2016: 10-13).

Ev ve evdeki işler arasındaki ilişki, bir kadının eğitim düzeyi, sınıfı, statüsü gibi değişkenlerine göre farklılaşmakla beraber, ücretli ev hizmeti kadınların kendi

aralarındaki sınıfsal farklarının yeniden kurulmasına yol açar. Böylelikle iki farklı sınıftan kadının kadınlıklarını bir diğeri üzerinden oluşturmaları konusunda bilgiler sunar (Bora, 2016b: 21). Tarihi süreçteki bu durum *hanım narsizmi* olarak tabir edilir. Saraylarda yetişen ve eğitim almış bu paşa kızları kendilerini toplumun diğeri kesimlerindeki *vasıfsız* addettikleri hemcinslerinden farklı bir yerde görürler. Bu yüzden ev işlerini yardımcılara ve hizmetkârlarına yaptırırken, kendileri ise *saygın* olduklarını düşündükleri işlerle meşgul olurlar (Bora, 2017). Böylelikle kadınların eşitlik çabası içerisinde bir eşitsiz ortam oluştururlar.

İncelenen eserlerde kadınların, literatürdekine benzer bir yönelimle, yine bir kadının hizmetçisi olarak yer aldığı ve kadınlıklarının kendi içlerinde bir tür tabakalaşma yaşadıkları görülmüştür. Fakat eserlerde ne ev hizmetlerinin bir kadının diğeri kadın üzerinde kurduğu hakimiyete ne de ücretli olarak yapılan ev işlerinin niteliğine değinilmediği de diğeri bir saptamadır.

İlmihallerde bir kadının diğeri bir kadın üzerindeki tahakkümünü gösteren kullanımlara ilişkin şu örnekler sunulabilir:

- “Evli kadına, (...) babası evinde, her nesi varsa, hattâ kaç hizmetçisi varsa, kocasının, bunları alması lâzımdır.” (Işık, 1979: 598).
- “Koca eşinin yiyecek ve içecek, giyecek, mesken, tedavi ve ilaç, gerekirse hizmetçi ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 441).
- “Durumuna göre kadın kocasından hizmetçi isteyebilir. Hizmetçinin ücreti kocasına aittir. Örfü göre kadınların yapmaması ayıplanan ev işleri dışında kadın, hiçbir iş yapmak zorunda değildir.” (Beşer, 1993: 19-23).
- “Meselâ sosyal ve malî konumu hizmetçi tutmayı gerektirdiği durumlarda koca yiyecek, giyecek, mesken masraflarına ilâve olarak evine bir de hizmetçi tutmak mecburiyetindedir.” (Karaman, vd., 2006: 219-221).
- “Hiç kimse elinin emeğiyle kazandığından daha güzel bir rızık yememiştir. Kişinin nefsine, karısına, çocuğuna ve hizmetçisine harcadığı malı, kendisi için sadakadır.” (Ateş, 1989: 649).

Yukarıda bahsi geçen kadınlar arasındaki tabakalaşmanın ortaya çıkmasını tetikleyen ve ilmihallerde “hizmetçilik” olarak tanımlanan kimliğin yanında, iki konu dikkat çekmektedir.

Bu konulardan ilki, kadının ücretli ev emeğine yönelik tabirlerdir. Örneğin Yeni İslam İlmihali hizmetçi bir kadını “zayıf” olarak tanımlamaktadır: “Şu iki zayıf, yani hizmetçi ile kadın hakkında Allah’tan korkun, Allah’tan korkun.” (Ateş, 1989:

613-614). Yine Hanımlara Özel İlmihal, “Örfe göre kadınların yapmaması ayıplanan ev işleri dışında kadın, hiçbir iş yapmak zorunda değildir.” diyerek ev içindeki işlerin görece “değersizliği” üzerinden kadınlığı tabakalaştırmıştır (Beşer, 1993: 19-23).

Bir diğer bulgu ise, kadınlar arasındaki bu eşitsizliğin temelinde yine eril iktidarın olduğuna dair düşüncedir. Kadın bir hizmetçinin ücreti, diğer kadının kocası tarafından nafaka temini dahilinde karşılanmaktadır. Bir piramit gibi düşünülürse piramidin üst üste olan iki tabakasında işveren kadın hizmetli kadının üstünde yer almaktaysa, piramidin tepesinde yine bir erkek vardır. Bu anlatım, eril iktidarın ev içi hizmetlerindeki görünürlüğü durumu olarak yorumlanabilir.

#### **5.1.6. İlmihallerde Biri(leri)nin Üzerinden Tanımlanan Kadınlık Kimlikleri**

İlmihallerde kadınların da erkeklerin de genelde aile içinde bir birey üzerinden tanımlandığı, fakat bu sahiplik gösteren yapıların çoğunlukla kadınlar için geçerli olduğu, bu çalışmada elde edilen diğer bir saptamadır.

Geleneksel toplumlarda kadın erkeğin hakimiyetinde olup, yalnızca bu erkekle olan ilişkisi üzerinden statü elde edebilmektedir. Bu konuya bir de İslami hassasiyetlerin odağında bulunan kadının İslami diskurda *İslam'ın yumuşak karnı* olarak nitelendirilmesinin getirdiği kuşatılmışlık eklemlenince, durum kadınlar açısından daha farklı bir boyuta taşınabilmektedir. Babasının kızı, kocasının eşi, oğlunun annesi (Carmody, 1979: 16) gibi kullanımlarla bir erkeğin üzerinden tanımlanan geleneksel kadın kimliklerine bakış, ilmihallere “kadınlarımız, kızlarımız, analarımız, annemiz” yapılarıyla yansımış, fakat böyle bir kullanıma erkekler özelinde rastlanmamıştır:

- “temiz kadınlarımızı, kızlarımızı korumalıyız” (Işık, 1979: 100).
- “kadınlarımızın, kızlarımızın elimizden alınacağı” (Işık, 1979: 528).

Yüzeyde kadınlara toplumda verilen değeri anlattığı varsayılan bu sahiplenişin, alt yapıda aslında kadınlara ilişkin koruyucu tutumun ve kadının nesneleştirilmesinin imasını taşıyan, cinsiyete dayalı egemen paradigmanın yeniden üretim aracı olduğunu düşünmek mümkündür.

#### **5.1.7. İlmihallerde Kadınlığa İlişkin Nitelendirmeler**

Toplumsal cinsiyet mekanizmasının çalışmasıyla oluşan dişilik veya erillikçe dair roller, kimlikler ve statüler, birçok alan bağlamında tartışılabilen konulardan biri

olmuştur (Phillips, 2000; Yaşın-Dökmen, 1999; Eisler and Skidmore, 1987; Rudman and Glick, 2001; Tyson, 2006; Tolman and Porche, 2000).

Bem'in (1974) ortaya koyduğu ve sonraki birçok çalışmanın zeminini oluşturan toplumsal cinsiyetin ortaya çıkardığı kalıp yargıları belirlemek adına oluşturulan envanteri, belki de iki yüzyıl önce, 18. yüzyılda, öncülü Wollstonecraft'ın (1987:13-26) gerek kendi yaşantısından edindiği deneyimler gerekse kadının toplumdaki ezilmişliği yorumuna karşı kaleme aldığı Kadın Hakları Savunusu adlı eserindeki söylemlerine dayanmaktaydı.

Bem (1974) “şefkatli, neşeli, çocuksu, merhametli, kötü söz söylemeyen, incinmiş duyguları teselli etmeye istekli, dişi, övgüye değer, kibar, kolayca kandırılabilen, çocukları seven, sadık, başkalarının gereksinimlerine duyarlı, utangaç, tatlı dilli, sempatik, hassas, anlayışlı, sıcak ve boyun eğen” gibi özelliklerin kadınsılık; “liderlik yapabilen, saldırgan, hırslı, çözümleyici, iddialı, atletik, rekabetçi, kendi inançlarını savunan, baskın, güçlü, liderlik becerilerine sahip, bağımsız, bireysel, kolayca karar verebilen, erkeksi, kendine güvenen, kendi kendine yeten, güçlü kişiliği olan, olaylara karşı tutumunu belli etmeye istekli, riske girmeye istekli” gibi özelliklerin ise toplumsal cinsiyete temellenen erkeksilik özellikleri olduğunu ileri sürmüştür. Bem'in geliştirdiği bu envanteri Türk toplumuna uyarlayan Kavuncu (1987: 33-34) ve sonrasında Bacacı-Varoğlu (2001) geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinde kadının ev içindeki insan temelli işlere, erkeğin ise ev dışındaki nesneye ve eyleme yönelik işlere yönlendiğini söylemektedirler.

Bu çalışmaların çok öncesinde, 1920'lerde yayımlanan Haftalık Mecmua okurlarına *Nasıl bir kızla evlenmeli?* sorusunu yönelten bir anket uygular. Bu ankete göre ideal bir kadın tipi ortaya çıkar: Mazbut, vakur, asri dedikodulardan uzak kadın. Bunların yanında ne modern sosyetik kız, moda düşkünü, hukuk öğrencisi; ne de münzevi geleneksel kız ve Anadolu kadını revaç bulmuştu (Bora, 2017). Yıllar öncesinin çalışmaları da kadınların nitelendirilişlerinin yıllar sonrakiyle çoğu yerde ortak paydada birleştiğinin delilidir.

Çetin ise (2016: 23-25), kadının toplumda fitne olarak algılanmasını tamamen toplumsal cinsiyet eşitsizliğine bağlar ve hatta bu durumu, kadını sosyal hayattan uzaklaştıran bir etken olarak ele alır. Sancar'ın (2009: 49) da belirttiği gibi, kadınla erkek cinsi arasında hem karşıtlıklarına hem de aralarındaki hiyerarşik düzene göre kadınlık ve erkeklik tanımlamaları oluşmaktadır.

Bu alışmalar ışığında, ilmi hallerdeki kadın kimlikleri uyarınca kadınların nitelendiriliş biçimlerinin, olumlu nitelendirmeler, olumsuz nitelendirmeler ve diğerk nitelendirmeler olarak üç grupta toplanabileceğı düşünölmüştür:

İlmi hallerde, *ideal dindar kadına* ilişkin, olumlu olarak görölen şu nitelendirmelerin bulunduğı tespit edilmiştir:

- Kocasına sevgi ve saygı duyan (Akseki, 1960: 362-363; Karaman, vd., 2006: 527).
- Yuvasını seven (Ateş, 1989: 614; Öngüt, 1998: 707-710).
- Güler yüzlü, tatlı dilli ve neşeli (Akseki, 1960: 362-363; Işık, 1979: 588; İslamoğlu: 2002: 183; Uysal ve Uysal, 1991: 447-449).
- Dışarıdan gelen kocasının halini hatırını soran (İslamoğlu: 2002: 183).
- Ahlaklı (Kurtulmuş, 1955: 248).
- Ahlakı olgun (Ateş, 1989: 613).
- Güzel (Yeni Amentü şerhi, 248; (Ateş, 1989: 417; Öngüt, 1998: 658-659).
- Zevcine karşı temiz ve ziynetli (Işık, 1979: 590).
- Hamarat (Kurtulmuş, 1955: 248).
- Kendini haramdan muhafaza eden (Kurtulmuş, 1955: 249).
- Ailenin maddi ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı (Karaman, vd., 2006: 321).
- Erkeğın gıyabında onun ırzını, şerefini malını koruyan (Kurtulmuş, 1955: 244; Bilmen, 1947: 480; Işık, 1979: 599-601; Ateş, 1989: 416; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 32-33; Uysal ve Uysal, 1991, 23; Yavuz, 1983: 526-527).
- Evin dahili işlerinin yönetimini üstlenen (Karaman, vd., 2006: 527).
- Cennete gitmesi kolay olan (Işık, 1979: 598).
- İyi muamele edilen/ iyi geinilen (Bilmen, 1947: 480; İslamoğlu: 2002: 182).
- şefkatli (Öngüt, 1998: 707-710; Beşer, 1993: 16-18).
- Kanaatkâr (Bilmen, 1947: 480; Öngüt, 1998: 707-710).
- Evlenen, bir erkeğın nikahında bulunan, nikahlanan (Bilmen, 1947: 447; Ateş, 1989: Tabakoğlu ve Kara, 1980; Öngüt, 1998: 658).
- Nişanlısı ile nikâhlanmaya zorlanamayan (Işık, 1979: 573).
- Kendi rızası ile evlenen (Yavuz, 1983: 341-342).
- Rızası olmadan evlendirilemeyen (Ateş, 1989: 420; Karaman, vd., 2006: 212).

- Namusunu koruyan (Ateş, 1989: 614; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 32-33; İslamoğlu: 2002: 183).
- Erkeğin dostu, dert ortağı, ekmek vericisi olan (Işık, 1979: 599).
- Çocukların yetiştiricisi, bakıcısı ve terbiyecisi (Işık, 1979: 599; Ateş, 1989: 417; Yavuz, 1983: 526-527; Tabakoğlu ve Kara, 1980; Karaman, vd., 2006: 217; Öngüt, 1998: 707; Kırbaçoğlu, 2015: 90-91).
- Takdir edilen (Öngüt, 1998: 707).
- Zevcinin hakkını gözetten (Işık, 1979: 599-601; Yavuz, 1983: 527).
- Ailesi mazbut (Ateş, 1989: 613).
- Karakteri sağlam (Ateş, 1989: 613).
- İsraftan kaçınan (Yavuz, 1983: 527; Uysal ve Uysal, 1991: 399-400; Bilmen, 1947: 480; Ateş, 1989: 614; Öngüt, 1998: 707-710).
- Kendilerine oy hakkı tanınan (Karaman, vd., 2006: 313).
- Aile sırlarını koruyan (Öngüt, 1998; Uysal ve Uysal, 1991).
- Kocasının arkadaşı (Beşer, 1993: 16-18).
- Kocasının huzur kaynağı (Beşer, 1993: 16-18).
- Kocasının desteği (Beşer, 1993: 16-18).
- Evinin kraliçesi (Beşer, 1993: 16-18).
- Cazibeli (Beşer, 1993:16-18).
- Nezaketli (Beşer, 1993: 16-18).
- Zarif (Beşer, 1993: 16-18).
- Evde herkesin selama duracağı bir ihtiram abidesi (Beşer, 1993: 16-18).
- Temel eğitim mektebinin müdürü (Beşer, 1993: 16-18).
- Gelinin ve bir iki nesil sonrakilerin tecrübe ve birikiminden yararlanacakları bir kültür kaynağı (Beşer, 1993: 16-18).
- Dünyadaki misyonunu tamamlayan, cennetin hangi kapısından isterse oradan girecek bir melek (Beşer, 1993: 16-18).
- Duygusal (Beşer, 1993: 250-252).

İlmihallerin olumsuz olarak nitelendirdiği, sorgulanan ve eğitilmesi gereken, ideal olmayan kadın tipi ise şu özellikleri taşımaktadır:

- Ahlaksız (Akseki, 1960: 357).
- Kadınlık duygusuna karşı koymasını bilemeyecek derecede zayıf ahlaklı

(Işık, 1979: 711).

- Cehennemlik (Akseki, 1960: 357).
- Uslanmayan (Işık, 1979: 599-601).
- Zulüm ve eziyet edilen/ dövülebilen/ işkence edilen/ şiddet gören (Bilmen, 1947: 466; Işık, 1979: 599-601; Ateş, 1989: 432; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 33; Uysal ve Uysal, 1991: 394).
- Hakları çiğnenen (Bilmen, 1947: 466).
- Boşanılan (Işık, 1979: 588, Ateş, 1989: Kurtulmuş, 1955: 249; Yavuz, 1983: 349; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 602-603; Karaman, vd., 2006: 225-227; Öngüt, 1998: 670-675; Uysal ve Uysal, 1991; Beşer, 1993). Bu nitelendirmeye şu örnekler verilebilir; “üç talakta boş olan kadın” (Işık, 1979: 590.; “İslam’a göre kadın nasıl boşanır?” başlıklı Ateş, 1989: 432; “Kadın Nasıl Boşanır?” Uysal ve Uysal, 1991).
- (Erkekten ayrılırken) perişan edilen (Ateş, 1989: 422).
- (Erkekten ayrılırken) soyup soğana çevrilen (Ateş, 1989: 422).
- (Erkekten ayrılırken) hiçbir şey verilmeden dışarı atılan (Ateş, 1989: 422).
- Kocasının malına giren (Öngüt, 1998: 662).
- İffetini muhafaza edemeyen (Işık, 1979: 711).
- Sürekli kontrol altında tutulması gereken (Işık, 1979: 711).
- Tehlikeler karşısında aciz bir mahlûk olan (Işık, 1979: 711).
- Sahipsiz (Işık, 1979: 711).
- Akılları ve dinleri erkeklerden az olan (Işık, 1979: 601).
- Cahil (Işık, 1979: 601, 778; Beşer, 1993: 250-252).
- Kötü huylu (Işık, 1979: 778).
- Erkeklerin kollarına atılan (Işık, 1979: 778).
- Baştan çıkarılan (Işık, 1979: 712).
- Erkeklerle beraber dansa, plaja, sinemaya giden, içki içen ahlaksız ve zaif insanlarla arkadaşlık eden (Işık, 1979: 712).
- Alınan/verilen/istenen kız/kadın (Bilmen, 1947; Işık, 1979: 566; Uysal ve Uysal, 1991: 227).
- Hibe edilen (Işık, 1979: 566).
- Sadaka edilen (Işık, 1979: 566).
- Satılan, satın alınan (Işık, 1979: 566).

- (Bir cariye olarak) Kiralanabilen ve satılabilen (Işık, 1979: 870).
- Satılık bir meta gibi sere serpe sokaklara salınmış (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Yanlış hareketleri, akla uymayan sözleri olan (Işık, 1979: 585).
- İnatçı (Işık, 1979: 595; Ateş, 1989: 614).
- Fitne çıkaran (Işık, 1979: 595).
- Erkekten gizli iş yapan (Işık, 1979: 595).
- Erkekleri zinaya, fuhuşa sürükleyen (Işık, 1979: 880).
- Huzursuzluk çıkaran (Ateş, 1989: 614).
- Erkeğin yanında tutsak (Ateş, 1989: 421).
- Edepsiz (Ateş, 1989: 650).
- Adi bir his oyuncağı (Ateş, 1989: 406).
- Şehvet aleti (Ateş, 1989: 406).
- Kocasına eziyet eden (Yavuz, 1983: 527; Uysal ve Uysal, 1991: 23).
- Ruhsal yapısı bozuk (Karaman, vd., 2006: 313).
- Kocasına karşı dili uzun (Uysal ve Uysal, 1991: 23).
- Serkeş (Uysal ve Uysal, 1991: 23).
- Kocasına küfreden (Öngüt, 1998: 707-711).
- Toplumda siyasi, ekonomik ve sosyal hiçbir önemli hakka sahip olmayan (İslamoğlu: 2002: 186).
- Zayıf (İslamoğlu: 2002: 182; Ateş, 1989: 613-614; Işık, 1979: 601).
- Ezilen (İslamoğlu: 2002: 192-193).
- Güçsüz (İslamoğlu: 2002: 182).
- Mağdur edilen (Kırbaşoğlu, 2015: 353).
- Şuursuzlaştırılmış (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Şahsiyeti çalınmış (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- İradesi elinden alınmış (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Ruhsuz bir robot (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Günümüzün en ziyade acınacak en zavallı kurbanı (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Zincirli köle (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Kullanılan (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).

- İradesi elinde olmayan (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Cemiyette başıbozuk kalan (Uysal ve Uysal, 1991: 27).
- Her söylenene inanan (Beşer, 1993: 250-252).
- Paralarını düzenbazlara kaptıran/ paraları sömürülen (Beşer, 1993: 250-252).
- İmanlarından olan/ imanları sömürülen (Beşer, 1993: 250-252).

Eserlerde tespit edilen, ideal ve ideal olmayan dindar kadın tipi sınıfına da girebilecek veya her iki sınıfa da dahil edilemeyecek; bu bağlamda öznel olan nitelendirmeler ise şunlardır:

- Evin reisini tanıyan (Akseki, 1960: 362-363).
- İtaatkâr (Akseki, 1960: 362-363; Kurtulmuş, 1955: 249; Bilmen, 1947: 480; Ateş, 1989: 614; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 32-33; Uysal ve Uysal, 1991).
- Hürmetkar (Ateş, 1989: 614).
- Kocasına sadık (Ateş, 1989: 612-613; Işık, 1979: 598; Tabakoğlu ve Kara, 1980:32-33).
- Kocasının isteklerini kendi isteklerine tercih eden (Uysal ve Uysal, 1991: 447-449).
- İtikadı, ibadeti ve ahlakı erkek tarafından yoklanan (Akseki, 1960: 362).
- Söz dinleyen (Ateş, 1989: 416).
- Erkeğin ezasına sabreden (Kurtulmuş, 248).
- Komşularıyla az görüşen (Kurtulmuş, 1955: 248).
- Kocasından izinsiz bir yere çıkamayan (Kurtulmuş, 1955: 248; Bilmen, 1947: 437; Işık, 1979: 588; Yavuz, 1983: 527; Uysal ve Uysal, 1991, 165).
- Yiyecek ve içeceği (nafakası) temin edilen, çalışıp para kazanmaya ihtiyacı olmayan (Işık, 1979: 598; Kurtulmuş, 1955: 241; Bilmen, 1947: 480; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 33).
- Her gün zevkinde gezmeyip, boş vakit geçirmeyip, ev içindeki kadınlık vazifelerini yapan (Işık, 1979: 585, 591).
- Evinde bir bekçi, muhafız (Uysal ve Uysal, 1991: 23).
- Evinde kapalı (Işık, 1979: 599).
- Evinde sürüsünden sorumlu çoban (Ateş, 1989: 612-613; Yavuz, 1983: 528).
- Evinde iplik eğiren (Işık, 1979: 25).
- Başkalarından ümitsiz ve yalnız kendisine alışmış olan (Işık, 1979: 599).

- Uslanan (Işık, 1979: 599-601).
- Erkeğini gücendirirse duası makbul olmayan (Kurtulmuş, 1955: 244).
- Erkek tarafından korunan (Bilmen, 1947: 480; Işık, 1979: 711; Ateş, 1989: 488; Kırbaçoğlu, 2015: 353).
- Nikah ile himaye edilen (Ateş, 1989: 422; Uysal ve Uysal, 1991: 396).
- Irzları mehirle helalliğe alınan (Öngüt, 1998: 662).
- Vekili tarafından evlendirilebilen (Işık, 1979: 565).
- Erkeğin ve evin ihtiyaçlarını gidericisi (Işık, 1979: 599).
- Kocasına hizmette kusur etmeyen (Öngüt, 1998: 707).
- Erkeğe emanet olunan (Işık, 1979: 601; Ateş, 1989: 613-614; Öngüt, 1998: 707-710).
- Gülererek, tatlılıkla geçinmek için alınan (Işık, 1979: 601).
- Acınan, “İslamiyyet kadına çok acıdığı için” örneğindeki gibi (Işık, 1979: 600).
- Susunca mağlup olan (Işık, 1979: 601).
- Kendini zevcine teslim eden (Işık, 1979: 790-791).
- Mesut edilmesi gereken (Işık, 1979: 599).
- Kocasının emri altında bulunan (Ateş, 1989: 612-613; Öngüt, 1998: 703).
- Özel mantık düzeni bulunan (Karaman, vd., 2006: 313).
- Düşünceleri ve oyları erkeklerinkinin yan ürünü olan (Karaman, vd., 2006: 313).
- Özgürlüğü kısıtlanan (Karaman, vd., 2006: 321).
- Eve, mahreme kapatılan (Öngüt, 1998: 708).
- Kendinden evvel kocasını düşünen (Öngüt, 1998).
- Erkeğin himayesine muhtaç (İslamoğlu, 2002: 182).
- Yardım edilen (Bilmen, 1947: 480).
- Utangaç (Uysal ve Uysal, 1991: 23).
- Kollayıp gözetilen (İslamoğlu, 2002: 182; Kırbaçoğlu, 2015: 354).
- Gönülden boyun eğen (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28).
- Hayatı garantili olan (Beşer, 1993: 23).

Çeşitli dil kullanımları ve örnekler çerçevesinde ilmi hallerde işlenen tüm bu nitelendirmelerin kadının özel alanda, erkeğin ise kamusal alanda konumlanması üzerine örüldüğü, geleneksel toplumlardaki patriarkal yapının modern toplumlardaki

yapıya da yansıdığını teyit eden görünümlere örnek teşkil ettiği düşünülmektedir.

#### **5.1.8. İlmihallerde Kadınlık Kimlikleri ve Statüsüne Yönelik Değişim ve Dönüşüm**

Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de basılmış olan seçili ilmihaller üzerinde kadınlık kimliği ve statülerini ortaya koymayı amaçlayan bu bölümünde, öncelikle İslamiyet ve Osmanlı'ya dayanan tarihsel bir mirastan bahsetmek uygun görülmüştür:

Eski Türk geleneklerinde kadın erkekle eşit denilebilecek haklara sahiptir. Örneğin M.Ö. 500-600 yılları arasında yaşayan İskit hükümdarı Tomris Han, ilk kadın hükümdar olarak değerlendirilmektedir (Özmenli, 2018). Memluk Devleti de kadın hükümdar tarafından yönetilmiştir (Yiğit, 2004). Tellioğlu (2016), bilinen en eski Türkçe kaynak olan Orhun Abideleri'nde kadının siyasi konumundan hareketle yer aldığını belirtmiştir. İkinci Göktürk Devleti kağanının eşi İlbilge Hatun'un, Kültigin Abidesi'nde "Tanrı'nın Türk milleti yok olmasın diye yarattığı kişiler arasında" şeklinde nitelendirildiğini dile getirmiştir. Oğuz Kağan Destanı'nda da kadının önemine dikkat çekilerek, Bilge Kağan'ın annesinin, devletin kuruluşundaki rolü üzerinde durulmuştur (Göksel, 1993). Göktürkler'de emirnameleri kadınlar ve erkekler ortaklaşa imzalar, devleti birlikte yönetirlerdi. Sabarlar'da hatun Borak'ın tahta geçmesi de bilinen kadınların siyasi kimliklerine örnek olarak sunulabilir (Taşağıl, 2017). Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasındaki ideolojik temellerde belirleyici rol oynayan Gökalt (1950), eski Türklerde kadının *amazon* olmasını, silahşörlük, kahramanlık, hükümdarlık, valilik gibi görevlerde bulunmasını; ana ve baba soyunun eşit değerde sayılması gibi egaliteryan görünümlerden yola çıkarak tarihteki ilk feministlerin Türkler olduğunu *Türk feminizmi* şeklinde adlandırmıştır. Eski Türklerdeki inanç sistemlerinin etkisinin feminist olmalarını tetiklediğini, feminist toplulukların da doğal olarak demokrat olacaklarını söylemektedir.

Cahiliye Dönemi'nde Arap toplumunda kadın, ekonomik bir güvencesi olmayan, alınıp satılabilen, bir hak arayışı dahi erkeklerin icazetinde olan, diri diri toprağa gömülen, hakkında topraktan mı yoksa şeytandan mı geldiğine dair tartışmalar yürütülen; kısacası onuru ve haysiyeti yok sayılan bir varlık olarak görülmektedir (Eryiğit-Bader, 2018; Ateş, 1991). Yine İslamiyet öncesinde ve İslamiyet'in kabulünden sonraki ilk dönemlerde maderşahi bir aile sistemiyle kadınlar, sonraki dönemlere nazaran daha bağımsızdır. Bedevi kadınlar, başka bir

kadınla veya kadınlarla hali hazırda evli olan erkeklerle evlenmeyi reddedebilmekte, bu da erkekleri bağımlı olan cariyelerle evlenmeye yönlendirmekteydi. Çok kadınla evlilik, geçici evlilikler, Lerner'in (1986) *oryantalist patriarki* olarak nitelendirdiği hareme kapatılma gibi etkenlerle kadınların özgürlüğü kısıtlanmaktaydı. Bu yalnızca dini değil, aynı zamanda sosyal bir durumdu (Parrinder, 1996).

Genel anlamda dinlerin (Toprak, 1982; Turner, 1994; Berktaş, 2012), özel olarak ise İslamiyet'in kabulüyle kadının erkek karşısında ikincil planda kalmaya başlaması (Altındal, 1977: 103; Arat, 1986; Arsel, 2014), birtakım araştırmacıların öne sürdüğü bir durumdur.

Bunun yanında İslamiyet'in kadına hiç olmadığı kadar değer verdiğini, Kur'an'ın kadınla erkek eşitliğine dayandığını bundan asırlar önce ortaya koyduğunu, kadının erkeğin karşısında geri planda kalmasının ise Müslümanlık'tan önceki kültürlerin etkisiyle kadın karşıtı geleneklerin özellikle uydurma Hadisler yoluyla İslam kültürüne entegre edilmesinden kaynaklandığını savunan isimler de bulunmaktadır (Akdemir, 1991; Martı, 2009; Şefkatli-Tuksal, 2012; Aktaş, 1991; Taslaman ve Taslaman, 2019).

Hız. Muhammed'in vefatından sonra ise kadının statüsünde birtakım değişimler ortaya çıkmıştır. Çakın (2016), Hız. Ayşe'nin anlatılarından yola çıkarak kadının konumunda peygamberimizden sonraki dönemlerde bir takım olumsuz evrilmelerin, Kur'an'la ve sünnetle ilişkisi olmayan düşüncelerin oluştuğunu, zamanla bu olumsuz düşüncelerin ulemaya ve topluma yayıldığını belirtmiştir. Özellikle kadının fitne olarak algılanışı konusunda duran Çakın, bu düşüncenin Hız. Muhammed'in "Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım." Hadisinin yorum farklılıklarından kaynaklandığını iddia etmektedir. Yine bir İslam Devleti olan Osmanlı Devleti'nde erkeklerle alanları ayrılan, Harem'deki kadın edilgen, anneliği ve iyi bir eş olma kimliği geleneksel dayatmalar içerisinde ön planda tutulan kişiler olarak işlenmiştir. Kırsal alandaki kadın tarımda çalışması bakımından etken bir üretici konumundadır (Pierce, 2002). Lewis (1983), yekün Osmanlı toplumunun geri kalanından sosyal ve hukuki statü açısından ayrılan kadınların en kötü durumda ve statülerini değiştirme imkânı olmayan, bir üst akılca cinsiyetleri ve dahi toplumsal konumları değiştirilemeyenler olduğunu dile getirmiştir.

Bu arada 19. yüzyılda dünyadaki özgürlük hareketlerini müteakiben Tanzimat'la birlikte kadınların statüsünde dönüşümler baş göstermiştir. Kısıtlı olmakla birlikte kadınlar eğitim haklarından yararlanmaya ve kamusal alanda yer

almaya başlamışlardır (Kurnaz, 2015). Çalışan kadın kimliğine doğru giden yoldaki bu gelişim ve değişim, kendi ekonomik bağımsızlığını elde etme çabasındaki kadınlık kimliğini gündeme getirmiştir. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçişle birlikte yavaş yavaş ev dışında konumlanmaya başlayan kadın, yine de geleneksel dayatmaların ve normların etkisinden kurtulamamış, geleneksel rollerine uygun bakım işleri ve eğitim gibi alanlarda, cinsiyetçiliğin bu anlamda yeniden üretilmesini sağlayan meslek gruplarında istihdam edilmiştir (Alkan ve Çakır, 2014: 238-241). Cumhuriyet Dönemi'nden hemen önceki savaş döneminde ise kadın erkeklerle birlikte cephede savaşmış, fakat görevleri yine söz konusu bu geleneksel roller paralelinde süregelmiştir. Cumhuriyet Dönemi'nde ise oluşturulmaya çalışılan *asri kadın* kimliğinin yanında *ulus kadın* kimliği ortaya çıkmıştır. Bu kadın bir yandan çağa uyumlu, eğitim almış, sosyal yaşama katılabilen ve üretken iken, bir yandan da ulusal değerleri içselleştiren nesillerin devamını ve yetiştirilmesini üstlenen, devlet feminizminin etkisiyle iyi bir eş ve anne olma kimliğini bırakmamış bir kadındır. Kısacası Cumhuriyet Kadını kimliği, çalışan kadın kimliğinin yanında, bir de ataerkil toplum yapısı üzerine kurulmuş, bir yandan devrimci olmakla birlikte diğer yandan Osmanlı geleneksel cinsiyet rollerinden uzaklaşmadan biçimlendirilen bir olgudur (Yılmaz, 2010). Burada kadın, *aşanlar* ve *aşamayanlar* olarak iki farklı kimlikte konumlandırılmaktadır. Bunlar modernleşme yolunda Meşrutiyet ve sonrasında ortaya çıkan ve hak arayışı yapan *işe yaramaz İstanbul kadını* ve öte yandan, Milli Mücadelede erkeklerle birlikte çalışan *saf Anadolu kadınıdır* (Sancar, 2014: 175-176).

Bu arada 1926'da kabul edilen Medeni Kanun ile kadının statüsünde birçok değişim meydana gelmiş, ev içinde, evlilik hayatında ve sosyal hayatta o günün koşullarına göre *ilerici* sayılabilecek birçok yenilikler yapılmıştır (Altındal, 1977:150). Tüm bu yeniliklerin akabinde sosyal hayatta yer edinme aşamasında olan kadının kamusal rollerle görünürlüğü dış mekânlarda artmaya başlamış, artık bir yurttaş ve çalışan bir birey olarak bu mekanlarda erkeklerle sosyalleşmelerinin getirdiği modern ve laik yaşam tarzı ile İslam'ın öngördüğü toplumsal örgütlenme ve cinsiyet ilişkileri arasındaki sınır açılmıştır (Göle, 2000: 26).

Durakbaşı (1998) Cumhuriyet Dönemi'nde oluşturmaya çalışılan yeni bir Türk kimliği çerçevesinde Batılı ve modern Türk kadınına *Kemalist kadın kimliği*, erkeğini ise *münevver erkek* olarak tanımlamıştır. Bu reformlar bir yandan kadın konusunda yenilikler getirirken, ailenin namusu ve şerefi gibi ahlaki kodların kadınların

üzerindeki baskısı devam etmiştir. Modern feminitede erkeğin akılla özdeşleştirilen modern özne, kadının ise doğayla özdeşleştirilen dişi ve erkeğin *ötekisi* olması durumu ile kadın konusu bir sorun, bir mesele haline gelmiş ve çözülmesi gereken bir problem olarak ele alınmıştır.

Cumhuriyet'in daha sonraki yıllarında, çok partili hayata geçişle birlikte 1945-65 arası dönemde, önceden milletvekili olarak seçilmiş kadınların bu seçilme imkanları ortadan kalkmıştır. Yani toplumdaki yönetici kadın kimliğinin varlığı ve kabulü sekteye uğramıştır. Ayrıca çok partili döneme geçişle ekonomide devletçilik politikasıyla özel sektör destek görmüş, tarımda makineleşme başlamış, ülke içinde iç göçler artmış, sanayileşme kontrolsüzce gelişmiş ve dış göçler başlamıştır. 1960'tan sonraki bu yeni yapı göçebe; değişen-kırsal; kırsal-geleneksel; kasaba, yeni kentleşen gecekondulu ve kentli, orta sınıf meslek sahibi ya da evde kalan kadın olarak (Kandiyoti, 1977) her biri farklı kimliklerle karşımıza çıkan yeni kadın kimlikleri oluşmuştur. Göçlerle birlikte dönüşen bu yeni toplum yapısındaki erkekler geçim sağlamak için pazarcılık, işportacılık, şoförlük, kapıcılık gibi geçici işlerle uğraşarak ve sıklıkla iş değiştirirken (Sezal, 1996: 148; Geray, vd., 1978: 664; Alpar ve Yener, 1991: 6), kadınlar ise orta sınıf kentli kadınlara ev işlerinde veya çocuk bakımında yardım ederek çalışmaktadırlar.

1950'lerin sonlarından itibaren siyasi partilerde kadın kolları kurulmaya başlanmış, görünürde kadınların da kamusal alanda ve politikada varlığı bu yapılanmayla ispata çalışılmıştır. Fakat gerçek görevlerine bakıldığında kadın kollarının erkeklerin gölgesinde kaldığı, görevlerinin partiye üye kaydı yapmak, mahallelerdeki seçim kampanyalarının yürütülmesi, partinin bütçesine gelir sağlayacak olan kermes gibi faaliyetleri düzenlemek gibi *mutfak işlerinden* oluştuğu göze çarpmaktadır. Ayrıca bu kolların kendilerine ait bağımsız bir bütçeleri yoktur ve gerek genel gerekse yerel seçimlerde aday gösterilen kadın adaylar bu kollardan değil, partinin temel yapısındaki erkeklere yakın kadınlardan oluşmaktadır (Alkan ve Çakır, 2014: 234).

Yetmişlerde *bacı* tabiri etrafında dişil olmayan ve gösterişsiz bir imaj çizen kadınlar (Bora, 2017: 771), seksenlerden sonra ise, öncesinde cinsellik ve kadın bedeninin özgürlüğü konusuna eğilen feminizm, artık kadınların farklı dertlerine eğilmeye başlamış, Kürt ve Ermeni gibi farklı etnik gruptan feminist kadınların yayın, dernek ve merkez çalışmalarına sahne olmuştur.

2000'lerde ise orta ve üst sınıfın şehirlerden uzak, içinde kendi sosyal alanları

barındıran yerleşim alanları olan sitelerde yaşamaya başlamışlardır. Bu yeni mekanlar toplumsal cinsiyet ayrımını netleştirmiş, erkekler çok çalışan ve işkolik bireylerken kadının yeri ev olarak konumlandırılmıştır (Demez, 2005: 165-166).

Seksenlerde zıt kutuplarda konumlanan kadın kimlikleri arasındaki sınır, milenyumla birlikte bulanık bir hal almaya başlamıştır. Bu dönüşüme koşut olarak farklı kadın kimlikleri birbirleriyle etkileşime geçmiş, İslam tüketimle, kırsal kentselle, meslek sahipleri ev hanımlarıyla karşılaşmış; dolayısıyla melez kimlikler ortaya çıkmıştır. Göçler sonucunda kırsaldan kente yerleşen kırsal kadın kimliği kendi içinde çatışmalı olagelmiş, ailenin küçülen yapısıyla kadının ev içi işlerinde azalma olmuştur. Bir diğer kimlik ise kariyer sahibi anne kimliğidir. Globalleşmenin getirdiği siyasal ve sosyo-ekonomik değişimlerle kadınlar kamusal alanda görünür olarak istihdam hayatına atılmışlardır. Fakat bu modeldeki bir kadından beklenen hem kariyerinde başarılı hem de iyi bir eş ve anne olmasıdır. Ortaya çıkan bir diğer kimlik ise İslami referanslı modern kadın kimliğidir ki, *tesettürlü* kadınlar olarak adlandırılabilir. Bu tip kadın kimliği, zaman zaman Cumhuriyet yönetimine muhalif olan ve geleneksel İslamcı değerleri benimseyen bir kadın kimliği olarak görülebilmektedir. Dindeki ataerkil yapıyı sorgularken bir yandan da tüketim ve kadını nesneleştiren moda karşı bir duruşları vardır. Fakat yıllar içerisinde bu kimlikte bir farklılaşma yaşanmış, inanç temelli *tesettür modası* şeklinde başka bir kadın kimliği oluşmuş ve İslam ve tüketim gibi karşıt olguların biraradalığını ortaya çıkarmıştır (Dikkol, 2014).

Yine bu dönemde küresel dindarlaşma eğilimi ile Türkiye’de de dindar kadın motifi ortaya çıkmış, öncesinde alt sınıflarda görülen dinsel sembollerin orta ve üst sınıfta yaygınlaşmasıyla birlikte İslami burjuvazi veya Müslüman orta sınıf oluşmuştur (Çaha, 2010: 312). Böylece dindarlık çerçevesinde yeni görüntüler oluşmaya başlamış, erkekler yeni tip ve yönde bıyık, sakal ve tıraş tarzlarıyla gömlek yakaları hatta pantolon kesimleriyle, kadınlar ise yeni ve farklı örtünme modelleriyle kamusal alana dâhil olmaya başlamışlardır.

Berktaş’ın da (2012) öne sürdüğü gibi, kadının dinsel yönden statüsü analiz edilirken, dinsel koşulların yanı sıra toplumun ekonomik, siyasal, vb. koşullarına da değinmek gerekmektedir. Aktaş ise (1984), tarihsel bağlamda kadının statüsünün üç koldan incelenebileceğini belirtmektedir. Bunların ilkinde göre kadın, ev-çocuk-eş üçlüsünde, ev içinde ihtiyaç duyulan bir varlıktır. Diğer bir dönemde ise kadının annelik kimliği hesaba katılmaksızın yalnızca cinselliği ön planda tutularak ele

alınmıştır. Gruplamanın son periyodunda işlenen kadın ise, bedeni istismar edilmeyen, cinsel kimliği ön planda bulunmayan, toplumsallaşmaya meyilli bir bireydir. Alanyazındaki bu söylemlere koşturarak, ilmiyhallerdeki kadının statüsündeki değişime ilişkin bulgular, kadının ev-çocuk-eş üçlüsünde annelik kimliğinin ön planda olduğu ve her dönemde yazılan ilmiyhallerde bu konuda bir değişimin saptanmadığı bulgulanmıştır. Kadının kimlik ve statüsünün irtifa kaybederken, erkeğin kimlik ve statüsünün ise zaman zaman yükselişe geçtiği veya stabil kaldığı tespit edilmiştir.

Bir diğer çıkarım ise, ilmiyhallerde kadınlığa yönelik kimlik ve statü bağlamında nisbi bir eşitlik prensibinin yanında toplumda dezavantajlı konumdaki birey olarak kadın, *anne* olarak kadın, *evinin hanımı* olarak kadın, tabakalaşmış kadınlık kimlikleri, biri(leri)nin üzerinden tanımlanan kadınlık kimlikleri ve kadınlığa ilişkin nitelendirmeler bağlamında çeşitli alt kategorilerin olduğudur. Ayrıca bu kimliklerin toplumdaki değişim ve dönüşümlerle paralellik göstermediği, her zaman baki ve ulvi kaldığı, ilmiyhallerdeki söylemlerden tespit edilmiştir. Bu nitelendirmelerin literatürdeki araştırmalarla (Eisler and Skidmore, 1987; Bem, 1974; Wollstonecraft, 1987; Kavuncu, 1987; Bacacı-Varoğlu, 2001; Terzioğlu, 2013: 111) paralellik gösterdiği saptanmıştır. Nitekim Wollstonecraft (1987), “Kadınlara çocukluklarından itibaren anneleri örnek gösterilerek insan zaafalarını bilmenin kurnazlık olduğu, yumuşak huyluluk, görünüşte itaat ve topluma uyumda aşırı özenin kendilerine erkeğin koruyuculuğunu sağlayacağı öğretilmiştir.”; Bem’in (1974), Kavuncu (1987) ve Bacacı-Varoğlu’nun (2001) “şefkatli, merhametli, kolayca kandırılabilen, sadık, başkalarının gereksinimlerine duyarlı, utangaç, sıcak ve boyun eğen” gibi kadınsılık özelliklerinin, ilmiyhallerdeki kadınsılık özellikleriyle örtüştüğü görülmüştür.

Yukarıda ana hatlarıyla anlatılan, Tanzimat’tan başlayan modernleşme modelinin, kadının kimlik ve statüsüne ilişkin olarak üç yönde bir eğilim sergilemiş olması ise, bu kategoride elde edilen bir diğer saptamadır. Kronolojik olarak diğerlerinden önceki tarihlerde yazılmış olan Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955), İslam Dini (Akseki, 1960), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979) gibi yapıtlarda, Osmanlı’daki kadın kimliğine dair izlere rastlanmaktadır. Geleneğe bağlı kalarak erkeğin çok eşli olabilmesini, kadının özel alandan kamusal alana geçişinin olmamasını, annelik kimliğinin yanında, erkeğe bağımlı bir kimlik üzerinden

biçimlendirilmiş olmasını örnekleyen bu eserlerin, yazıldıkları tarihin şartları göz önünde bulundurulduğunda, o dönemdeki değişimleri tamamen yansıtmadığı söylenebilir. Yazıldıkları zamanın tarihsel değişimleriyle denk düşen ve eserlere aktarılan dönüşümlerin ise çok belirgin ve çarpıcı bir biçimde yansımamış olduğu ve dönemselsel olarak eserler arasında bir farklılık göstermediği bulgulanmıştır.

Öte taraftan seksenlerde ve sonrasında kaleme alınan Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006), Ahir Zaman İlmihali ise (Kırbaşoğlu, 2015) gibi yapıtlarda ise, kapsayıcı olmamakla birlikte, kadının modernleşmeyle birlikte kamusal hayattaki varlığının kabul edilmeye başlandığı söylenebilir.

Çalışmanın örneklemine dahil edilen diğer ilmihal tarzı eserlerde ise, günümüze yakın bir dönemde yazılmasına karşın, kadın konusundaki değişimlere direnme tavrı gözlemlenmiştir. İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991), Hanımlara Özel İlmihal de (Beşer, 1993), İslam İlmihali (Öngüt, 1998) ve Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002), toplumda özellikle seksenlerden sonra yaşanan değişimlere uzak durmuşlardır. Kadınlar lehine yasal düzenlemelerin yapılmaya başlandığı, ataerkil yapının sorgulandığı ve kadınların kamusal hayata geçişleri konusunda olumlu adımların atıldığı bu dönemi (Çaha, 2001) içeriğine yansıtmayan bu eserler, çağa rağmen geleneği temsil yönelimlerini sabit tutan eserler olarak nitelendirilebilir.

Bir diğer tespit ise, incelenen tüm eserlerde kadınların değişmeyen tek kimlik görüngülerinin, literatürdeki çalışmalarla (Aktaş, 1984; Ramazanoğlu, 2000; Roald, 2002) ters düşmeyecek bir eksenle ilerlediğidir. İslami diskurda kadının tamamlayıcılık rolüne ve kadının asli görevinin ev içinde, çocukların ve eşin bakımında kümelenen kimlikleri doğrultusunda konumlandırılmış olduğu düşünülmektedir.

## **5.2. Toplumsal Hayatta Kadın**

Bu bölümde kadının sosyal hayatta diğer bireylerle ilişkileri bağlamında ilmihallerdeki söylemler üzerinde durulmuştur.

Konuya ilişkin eserlerden elde edilen ilk saptama, kadının toplumsal yaşamdaki yerinin, özel alan ve kamusal alan ayırımına temas edilerek işlenmiş

olduğudur. Kamusal alan, “özel şahısların, kendilerini ilgilendiren ortak bir mesele etrafında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışmanın neticesinde o mesele hakkında ortak kanaati, kamuoyunu oluşturdıkları süreç, araç ve mekanların tanımlandığı hayat alanı” (Yılmaz, 2006) olarak tanımlanır. Özel alan için ise, ev işleri, çocuk, hasta ve yaşlı kimselerin bakım ihtiyaçlarının görüldüğü ve devletin kamu gündeminin içeriğine dahil olmayan konumlandırılışlar (Benhabib, 1992: 90); kamusal ve özel alan dikotomisine, kolektif nitelik ve bağımsız gerçeklik özelliklerini barındıran, bireyin dışında gerçekleşen olgular Durkheim (2004) şeklinde tanımlamalar sunulur.

Bu konuya detaylı bir açıklama getiren Ahir Zaman İlmihali, kadının sosyal hayatına dair sınırlandırılmalarının gelenek bazlı olduğuna dair düşüncesini şu sözlerle dile getirmiştir:

Müslüman kadını, her zaman ve her yerde toplumsal hayata rahatlıkla katılma hakkına sahiptir. (...) Bu konudaki uyarının sadece kadına değil, erkeğe de yönelik olması, sık sık tekrarlanan “İslam’ın kadını baskı altına aldığı ve toplumdan dışladığı” şeklindeki iddianın da gerçek dışı, önyargılı ve ideolojik bir söylemin ötesine geçmediğini de gözler önüne sermektedir. Zaten tarih boyunca ve günümüzde, İslam dünyasının her yerinde kadının toplumsal hayatın her alanında erkekle yan yana var olmaya devam etmiş ve etmekte olması da bu iddianın geçersizliğini göstermeye tek başına kafidir. Günümüzde Müslüman kadının toplumsallaşmasına yönelik birtakım kısıtlamaların görüldüğü İslam toplumlarına gelince, bu kısıtlamaların hiçbirisi açık ve kesin bir İslami esasa dayanmayıp, temelde ya geleneklere ya da kesin olmayan birtakım delillere veya birtakım yorumlara dayalı kısıtlamalardır (Kırbaçoğlu, 2015: 269-270).

İlmihallerde kadının toplumsal yaşama katılımı noktasında çalışma hayatında kadın, sosyal ve siyasi haklar bağlamında kadın ve şiddet ve kadın olmak üzere dört alt kategori saptanmış, bu bölüm Şekil 5.4.’te belirtilen bu kategoriler çerçevesinde şekillendirilmiştir:

#### Çalışma Hayatında Kadın

Kadının İş Gücüne Katılımı  
Kadına ve Erkeğe Yönelik Meslek Ayrımı  
Kadının Ev İçi Ücretsiz Emegi  
Ücrette Adaletin Sağlanması

#### Sosyal Haklar Bağlamında Kadın

Eğitim ve Öğrenim Hakkı Bağlamında Kadın  
Mülkiyet ve Miras Hakkı Bağlamında Kadın

#### Siyasi Haklar Bağlamında Kadın

#### Şiddet ve Kadın

Şekil 5.4. “Toplumsal Hayatta Kadın” Kategorisinin Alt Kategorileri

##### 5.2.1. Çalışma Hayatında Kadın

Günümüz dünyasında küreselleşme ve teknolojik gelişmelerdeki değişimler çalışma hayatında birtakım sorunlara yol açmaktadır. Bir yandan yapılacak işin az, yapacak iş gücünün ise çok olduğu bir konjonktürde istihdam ve işsizliğin başlıca problem alanını teşkil ettiği düşünülmektedir. Diğer yandan ise gerek Anayasamızda (1982), gerekse İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (BM, 1948) gibi uluslararası ve uluslar üstü belgelerde bir kişilik hakkı olarak ele alınan *çalışmanın* yaşa ve cinsiyete yönelik ayrımcılığın hedefi olmaması, emeğin korunması ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi gibi konular gündemde kalmaktadır.

Hangi bakış açısıyla ele alınırsa alınsın, işgücünde ortaya çıkan problemlerin arasında toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanan, kadının iş hayatına katılımıyla ortaya çıkan sorunlar her zaman var olmuş, ulusal ve uluslararası tüm düzenlemelerde yerini bulmuştur. *Uluslararası Çalışma Örgütü’nün Dünyada İstihdama ve Toplumsal Görünüm: Eğilimler 2019 Raporu’nda* belirttiği üzere (ILO, 2019), işgücü piyasalarındaki eşitsiz koşulların altında yatan faktörlerden biri de toplumsal cinsiyet eşitsizlikleridir. Bu eşitsizlikler, kadınların istihdamda erkeklerden daha fazla yer almalarına, güvencesiz çalıştırılabilmelerine ve ücret farklılıklarına neden olabilmektedir. Yine bu eşitsizliklere dayalı diğer sorunlar ise eğitim alanındaki sorunlar, kadınların istihdam edilmede yaşadığı sorunlar, meslek seçimi sorunları, ücret farklılıkları, sosyal güvenceden faydalanma, meslek içinde

yükselmeye yaşıyan sorunlar ve aile ve çalışma hayatının uzlaşısı biçiminde özetlenebilmektedir (Bilican-Gökkaya, 2018).

Tezin konusu çerçevesinde geçmişe bakıldığında, Osmanlı'da 19. yüzyıla kadar kadınların, ev dışında ücretli olmayan tarım kesiminde ve kırsal alanda, ev içinde ise dokumacılık ve halıcılık gibi iş kollarında faaliyet halinde oldukları bilinmektedir. Zaman içinde, özellikle savaş sonrası erkek nüfus sayısındaki azalmayla bu kadınlar, ev içindeki üretim faaliyetlerinin devamı niteliğindeki emeklerini, ev dışındaki fabrikalara taşımaya başladılar. 1800'lerin sonuna tekabül eden kadın istihdamının, kadının geleneksel rolleri çerçevesinde gıda ve dokumacılık alanlarında kümелendiği aşıkardır. Savaş döneminde kamu sektöründe de istihdam edilen kadın sayısı, savaş bitimiyle azalmaya başlamıştır. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başındaki kadın istihdamı Batı ülkeleriyle paralellik göstermesine karşın, çalışan kadınlara yönelik sosyal güvenlik haklarını içeren politikalar bu dönemde henüz mevcut değildir. Kadınların çalışma saatleri uzun, ücretleri ise erkeklere oranla düşüktür. Cumhuriyet Dönemi'nde kadının çalışma hayatı ise, öncülü Osmanlı'dan çok farklı bir çizgide seyretmez. Bu dönemde de kadınlar dokumacılık, gıda, içki ve tütün gibi sanayi kollarında faaliyet göstermiş, ücretli kadın emeği ve çalışma koşulları cinsiyet farklılıklarından nasibini almış, iş sağlığı ve güvenliği bu noktada yetersiz kalmıştır (Makal, 2010). Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında kadın istihdamı tüm dünyada artış gösterince ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri, kadının işgücü piyasasında kalıcılığının sağlanmış olmasıdır (Urhan, 2016).

Sonraları kadınların çalışma hayatındaki durumlarına yönelik alınan kararlar ve sosyal politikalarla, kadınların çalışma koşullarının düzeltilmesine ilişkin bir dizi çalışmalar başlatılmıştır. *İş Kanunu*, *Devlet Memurları Kanunu*, *Gelir Vergisine Dair Kanun*, *Emekli Sandığı Kanunu* gibi düzenlemeler kadınların çalışma yaşamlarındaki konumlarına dair çalışmaların bir kısmı olmakla beraber, ücretli kadın emeğinin ve kadının çalışma koşullarının halen tam olarak düzenlenememiş olduğunu gösterir niteliktedir.

Bu arada Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanı'nın kadın olarak atanıp (CSGB, 2019), Stratejik Planlar (CSGB, 2019) arasında kadının işgücüne katılımı ve istihdamına öncelik verilmesi, kadın gözüyle kadın problemlerinin ele alınması olarak düşünüldüğünde kadının çalışma hayatındaki konumuna ilişkin bir umut olarak değerlendirilebilecektir. Halbuki kadının yalnızca aile kurumu bağlamında düşünülmesinin, kadını birey olarak kamusal alanın sağladığı avantajlardan uzak

kılacağını söylemek olasıdır.

Kadının çalışması durumu, toplumsal hafızada ve kimi İslami diskurda olumlanır görünse dahi, genel anlamda kadının asıl işi ev işleri olarak algılanır ve kazancını evin giderlerini karşılamak için harcamak zorunda olmadığı ileri sürülür (Ibn Ally, 1999: 240). Bu dinsel figürasyona benzer bir eğilim de 2002'ye kadar Türk Medeni Kanunu'nda yer almaktadır. Yapılan düzenlemeye değin *aile reisliği* mefhumunun koca üzerinde bulunması, ailedeki maddi yükün erkekte olduğunun resmi kanıtıdır. Bu düzenleme ile ancak 2002 yılında "evlilik birliğini eşler beraber yönetirler" hükmü ile aile içinde kadın ve erkeğin finansal görevinin eşit olduğu yasalar eşliğinde netleşmiştir (CSGB, 2017).

Ne var ki, birtakım çalışmalarda da İslamiyet'te kadınların çalışmasını, hatta kamu görevi yapmasını engelleyen, sınırlayan veya yasaklayan kesin ve açık bir nas olmadığından, hatta kadını bu konuda teşvik eden bölümlerin bulunduğu bahsedilmektedir. Bu görüşü savunanlar, devlet başkanlığı yapan kadınların yalnızca İslam devletlerinde değil tüm dünyada sayıca az olduğunu, bunun nedeninin ise kadının öncelikli işinin ev işi, çocukların bakımı ve eğitimi olarak ifade edilebileceğini belirtmektedirler (Karaman, 1991).

İncelemelerde, ilmiyelerde kadının çalışma hayatına ilişkin alt kategorinin altında, kadının iş gücüne katılımı, cinsiyete dayalı meslek ve ücret ayrımı ve kadının ev içi ücretsiz emeği olmak üzere ikinci dereceden dört alt kategori saptanmıştır.

#### **5.2.1.1. Kadının İş Gücüne Katılımı**

İlmihallerin bir kısmının, çalışmayı bir hak veya üretim yolu olarak değil, yalnızca hanenin geçiminin sağlandığı nafakanın bir temin yolu, bir finansal araç olarak ele aldığı görülmektedir. Bu noktadan hareketle *nafaka temini* bir görev olarak erkeğe verilmiş, bu durumda kamusal alan nafaka reaktörü olarak çalışma hayatıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla kadının çalışmasından herhangi bir bölümde söz edilmemiş, kadın geleneksel rolü gereği özel alanda kalarak, eril kamusal alanda üretime katılmayacak şekilde kurgulanmıştır. Toplumsal cinsiyet rolleri gereğince erkek ise geçimi sağlamakla yükümlü olduğu için çalışacak ve hane halkının bakımını üstlenecektir. Örneğin Yeni Amentü Şerhi'deki "Ehil ve evladının nafakasını temin etmek ve dilenmek zehilliğinden kurtulmak için çalışıp yorulan erkek ateşten kurtulur." (Kurtulmuş, 1955: 245) cümlesinin arkasındaki saik bu görüştür.

İrdelemelerden çıkarılacak diğer bir saptama ise birtakım ilmiyelerde çalışmanın her Müslümana farz kılındığına dair söylemdir. Bu eserler Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947: 448), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali, (Yavuz, 1983: 514), İslam İlmihali (Öngüt, 1998: 470), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989: 649) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali'dir (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 113). Öte yandan dilsel kapsamda eşitlikçi bir tutum sergiler gibi görünseler dahi, bu söylemlerin ilerleyen bölümlerinde çalışma ve kazanç elde etme eyleminin kadın için değil, erkek için uygun bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu durumun, çalışma hayatındaki cinsiyet ayrımının ilmiyal eserlerindeki yansımasının bir diğer göstergesi olduğu öne sürülebilir. Örneğin önceki bölümlerinde çalışmaya ilişkin cinsiyet ayrımı gözetmeyen Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali, ilerleyen bölümlerinde “Takva sahibi dürüst adamda helal mal ne güzel şeydir. (...)” Hadisine gönderimde bulunarak “adam” sözcüğüyle erkeğe işaret etmiştir (Yavuz, 1983: 514). Yeni İslam İlmihali'nin ise, çalışma eylemini yine erkek işi olarak addettiği bu söylemlerden anlaşılabilir: “Hiç kimse elinin emeğiyle kazandığından daha güzel bir rızık yememiştir. Kişinin nefesine, karısına, çocuğuna ve hizmetçisine harcadığı malı, kendisi için sadakadır.” (Ateş, 1989: 649).

Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, kadının çalışmasını *erkekleşmek* olarak gördüğünü belirtmiş, önceleri kadın ve erkeğe farz kılındığı söylenen çalışma eylemini, söyleminin ilerleyen bölümlerinde bir erkek işi olarak nitelendirdiğini göstererek şu eklemeleri yapmıştır: “İslamiyet kadının iş hayatına atılmasını yasaklamış değildir. Fakat koyduğu şartlarla kadını iş hayatından uzakta tutmuş ve neslin yetişmesinde başarılı olmasına çalışmıştır. Çağımızda kadının iş hayatına gitmesi içtimai çözülmenin önde gelen sebeplerinden biridir. Zira böylece aile müessesesinin iç bağları zayıflamıştır. İslam ise kadını öncelikle iyi bir eş ve başarılı bir anne olarak görmek istemiştir. (...) İslam'a göre kadının yeri öncelikle ailesidir.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 299- 301).

Çalışma hayatında kadınla ilgili olarak ilmiyelerde vaki olan diğer bir eğilim ise, çalışmanın zorunluluk veya gereklilik olarak düşünülmesidir. İlmihaller kadının çalışabilmesinin günah olmadığı, fakat bu görevin haddizatında erkeğe verilmiş olduğu için kadının çalışmak zorunda ve gereğinde kalmayışından bahsetmektedirler. Bu görüşün temel tabanının, kazanç sağlama işinin ailenin erkeklerinin görevi olarak belenmesi olduğu iddia edilebilir. Bu erkeklerden ilki bir kadının kocasıdır. Kocas yoksa babası, erkek kardeşi, akrabaları; o da yoksa bu görev devletin yükümlülükleri

arasına girecektir.

Bu görüşü benimseyen kitaplardan biri olan Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye’de toplumun kadına ve erkeğe yüklediği standartlaşmış dayatmalar sıralanarak çalışmanın erkek işi olduğu vurgulanmıştır. Esere göre kadının ekonomik olarak kendi kazancını sağlama işinden muaf olması dinin bir lütfu, kadına verdiği bir değer ve güvencedir: “İslâm kadınına, erkek akrabâsından, fitra verecek kadar zengin olanlardan, en yakın bulunanı, bakmağa mecbûrdur. Yakın akrabâsı yoksa veyâ fakîr iseler, ya’nî devlet her dürlü ihtiyâclarını vermeğe me’mûrdur. (...) O hâlde, islâm kızı, islâm kadını geçim derdinden, düşüncesinden mu’afdır. O, çalışarak, didinerek para kazanmağa mecbûr değildir. Herşey onun ayağına gelecektir. Dîn-i islâm, ona bu kıymeti vermiştir” (Işık, 1979: 598).

Çalışma hayatında kadının yerine etraflıca yer veren bu eser, bir bölümde tarihten örnekler vererek kadının kamusal alanda çalıştırıldığı birtakım alanlara eleştiri getirmiştir. Bu ilmihalin çalışmayla ilgili tüm bölümleri dikkate alındığında, eserin esas olan kritiğinin kadının çalıştırılma koşullarına değil, çalıştırıldığı ortamdaki yönetim şekline karşı olduğu anlaşılabilmektedir. Diğer bir deyişle, yüzey anlamda kadınların iş hayatında maruz kaldıkları kötü koşullar kastedilirken, derin anlamda farklı bir durumun eleştirisi söz konusudur:

Erkek ve kadın, bütün köylü, zorla kollektif çiftlik, ya’nî Kolhozlara ve devlet çiftliğine, ya’nî Sovhozlara sokuldu. Kadınlar da erkek gibi, en ağır işlerde, erkek şeflerin baskısı altında, insâfsızca çalıştırıldı. (...) Komünistler, kadının erkeğe eşit olduğunu söyleyip, kadın, erkeğin bütün haklarına mâlikdir deyip, kadına en ağır işleri yaptırdılar. Kadınları demir fabrikalarında, ma’den kuyularında, taş ocaklarında, Sibiryanın soğuk ormanlarında, demir yollarında, beton dökmekde, toprak kazmakda insâfsızca ve buğaz tokluğuna, zorla çalıştırdılar. (...) Şimdi, komünist memleketlerde, kadın da erkeklerle birlikte, buğaz tokluğuna, hayvanlar gibi, en ağır işlerde zorla çalıştırılıyor. Hür dünyâ dedikleri hıristiyan memleketlerde ve islâm ülkeleri denilen arab memleketlerinde, (Hayât müşterekdir) denilerek, kadınlar da, fabrikalarda, tarlalarda, ticâretde, erkekler gibi çalışıyorlar (Işık, 1979: 526-590).

Literatürde erkeklerin ağır işlerde çalışmalarına ilişkin toplumsal cinsiyetçi yaklaşımlara bakıldığında, soyun sağlıklı bir şekilde devamı için kadınların toksik maddeler, radyasyon, vb. tehlikelere maruz kalabilecekleri bazı işlerde çalıştırılmamaları düşüncesinin çalışma hayatında hâkim olduğuna dair görüşler bulunmaktadır (Yaşın-Dökmen, 2016: 217). Tam İlmihal’in ise, yukarıdaki açıklamalarıyla erkekler açısından negatif bir ayrımcılığa başvurmuş olduğu mümkün görülmektedir.

Bir diğer çıkarım ise, erkeğin çalışmasının ve helal yoldan kazanç elde

etmesinin hiçbir şekilde bir şarta bağlanmazken, kadının çalışması üzerine bazı koşulların ileri sürülmüş olmasıdır: “Kadın isterse ve erkeği izin verirse, yabancı erkekler arasına karışmadan, kadın işi olan yerlerde çalışabilir. Fekat, kazandığı kadının olur. Erkek, ondan zorla birşey alamaz. Kadının kendi ihtiyaçlarını kendisinin alması için de, onu zorlayamaz. İslâmiyyetin kadına böyle hak tanınması ve onu erkeklerin elinde esîr, oyuncak olmaktan koruması, Allahü teâlânın kadına çok kıymet verdiğini göstermekdedir.” (Işık, 1979: 790-791).

Analize tabi tutulan bir diğer eser olan Modern İlmihal ise kadının yerinin özel alan olduğu fikriyle, nafakanın teminini bir ibadet olarak ele almış, erkeğin çalışması ve kadının ise evle ilgilenmesini cinsler arasındaki biyolojik farklara bağlamış, fakat bu noktada günümüzün çalışma koşullarını teğet geçmemiştir:

Erkekler evin ağır işlerinde gerekirse ona yardımcı temin edilmeli ve işlerinde yardımcı olmalıdırlar. Evin işlerinde bunalan ve sıkılan eşini imkanlar ölçüsünde gezdirmeli ve onun mutluluğu için her türlü imkân hazırlamalıdır. Kısaca, ailenin mutluluğu için erkek daha fazla fedakârlık göstermelidir; çünkü erkek, kadına göre daha dayanıklı ve sabırlıdır. (...) Tarihi süreç içerisinde genelde erkeklerin dışarıda ailenin geçimini temin etmekle uğraştıklarını, kadınların da evin içindeki işleri yürüttüğünü görmekteyiz; ancak günümüzün ekonomik ve sosyal şartlarında bu iki alanın (iç-dış) iç içe girdiğini, çok sayıda kadının da erkek gibi kamusal alanda çalıştığını ve her gün bu sayının daha da arttığını görmekteyiz. O bakımdan kadın ve erkeğin, bu alan kaymasından dolayı karşılıklı hak ve görevleri yeniden değerlendirilmelidir. Eğer eşlerin ikisi de çalışıp evin geçimini sağlamaya çalışıyorlarsa, evin içindeki işleri de beraber yürütmelidirler. Aksi halde bir tarafa haksızlık olur, ilişkiler zedelenir ve aile mutluluğu bozulmuş olur. Dolayısıyla her iki tarafın buna özen göstermesi gerekir (İslamoğlu, 2002: 182-183).

Ahir Zaman İlmihali, kadının yalnızca ticari sektörde değil, siyasi ve idari alanda da çalışmasını en açık anlatımla olumluyan ilmihal olarak durmaktadır:

İslam dünyasında kadın politikacı, devlet kadını, bürokrat, iş, ilim ve sanat kadınlarının sürekli yurtiçi ve dışı seyahatler yapmak durumundadır (Kırbaçoğlu, 2015: 405).

Diğer yandan yaşanan bir gerçeklik olarak pek çok İslam ülkesinde Müslüman kadın siyasetten ekonomiye, eğitimden sanata varıncaya kadar hemen her alanda rahatlıkla faaliyet gösterebilmektedir (Kırbaçoğlu, 2015: 240).

Kadının iş gücüne katılımı konusunu farklı veçheleriyle ele alan bu ilmihal, bir yandan kadının işgücünü ve ekonomik bağımsızlığını olumlu karşıladığını söylerken, diğer yandan da çalışmayı erkeğe addettiğini “cinsiyetlerin ortadan kalkması ve bireycilik” olarak adlandırarak olumsuz bulduğunu dolaylı yoldan söyleme yoluna gitmiştir: “Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da insanların iş aramak için büyük şehirlere akın etmeleri herkesi anonimleştirmiş; cinsiyetlerin ortadan adeta kalkması, ahlakın kaybolması, kadınların ekonomik bağımsızlığı, güçlü bir bireycilik akımı; öte yanda komünizm ideolojisinin aile karşıtlığının doğurduğu tahribat, aile bağlarının

erozyona uğramasına yol açmıştır.” (Kırbaçoğlu, 2015: 91).

Kadının henüz kamusal hayata atılımı bugünkü kadar yaygın olmayan bir dönemde kaleme alınan İslam Dini (Akseki, 1960) adlı eserde ise kadının çalışma hayatındaki yerinin bahsi geçmemiştir. Benzer biçimde Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991) adlı eserler kadının çalışıp çalışmaması durumunu içeriklerine dahil etmemişlerdir.

#### **5.2.1.2. Cinsiyete Dayalı Meslek Ayrımı**

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin çalışma hayatındaki izdüşümlerinden biri de kadına ve erkeğe yönelik meslek ayrımında öne çıkmaktadır. Birçok çalışma cinsiyete dayalı meslek ayrımlarının varlığını kabullenmekte (Doğramacı, 1997; Anker, 1997; Sivaslıgil, 2006; Parlaktuna, 2010), kadınların ve erkeklerin geleneksel rollerinden yola çıkılarak mesleki dayatmalara maruz kaldıklarını ve erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla iş kolunda betimlendiğini ve resmedildiğini ortaya koymaktadır. Kadınların mesleki dağılımları hem kadınların gelişmişlik düzeyiyle hem kadınla erkek arasındaki sosyo-biyolojik ayrımı, hem de dinsel değerler sisteminin etkilerini gösterir. Dolayısıyla kadınların mesleki alanlara yoğunlaşması söz konusu olur (Kazgan, 1982: 143). Tüm bu çalışmalara göre, kadınlar genellikle eğitim, sağlık, bakım ve temizlik hizmetleri veren ve fedakârlık, anaçlık gibi dişilik rollerini çağrıştıran mesleklerde, erkekler ise kamu, din, hukuk, bilim ve siyaset alanındaki mesleklerde çalışmakta, liderlik, otoriterlik gibi rollerle anılmaktadır (Doğramacı, 1997; Anker, 1997; Sivaslıgil, 2006; Parlaktuna, 2010; Kazgan, 1982).

Bu konuda literatürdeki eğilimlerle denk düşen ilmihaller saptanmıştır. İlmihallerde erkeklere yönelik olduğu belirtilen meslekler şunlardır:

- Bilim adamı, din adamı, tabip, hâkim, subay (Işık, 1979: 789).
- Doktor, sünnetçi, ebe, şırıngacı ve iğnecilik (Yavuz, 1977: 518).
- İmam, müezzın, müftü, memur, alim, öğretmen, akademisyen (Öngüt, 1998: 733-742).
- Devlet başkanlığı, boksörlük, güreşçilik, halterci, futbolcu, hakim (Beşer, 1993: 25-29).
- Din adamı, fen ve ilim adamı (Kurtulmuş, 1955).

İlmihallerde kadınlara yönelik olduğu belirtilen meslekler ise şunlardır:

- “Kadın işi” olarak adlandırdıkları hizmetçi, süt annelik, ebelik, kızlara hocalık (Işık, 1979: 589).
- Aşçılık (Yavuz, 1977: 526-527).
- Doktor (Öğüt, 1971: 14).
- Kadın hastalıkları uzmanı (Uysal ve Uysal, 1991: 24).
- Hastabakıcılık, hemşirelik, çocuk yuvaları çalışanları (Beşer, 1993: 25-29).

Buraya kadar örneği sunulan ilmi haller yalnızca cinsiyet orijinli meslek ayırımına karşı herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan mesleklerin kadın ve erkek meslekleri olarak tipolojisine girmiştir. Birtakım ilmi haller ise, kadın ve erkeklerin farklı iş kollarında nitelendirilmelerine dair geleneklerin varlığını kabul ettiklerini dile getirmişlerdir. Diyanet İlmihali, “Kadının öğretmenlik, memurluk, doktorluk ve hemşirelik gibi görevleri üstlenmesinin câiz olduğunda ciddi bir ihtilâf mevcut değilken, hâkimlik ve üst düzey yöneticilik yapmasının cevazı konusunda hayli farklı görüşlerin bulunması da bu yönde bir gelenek veya telakkinin bulunmayışıyla yakından ilgilidir” (Karaman, vd., 2006: 322) demektedir. Ahir Zaman İlmihali ise, kadınların politikacı, devlet kadını, bürokrat, iş, ilim ve sanat kollarında çalıştığını; “ev mühendisi” olarak, eş, aşçı, sağlıkçı, hijyenist, pedagog, pediyatrist, diyetisyen, ev ekonomisti, terzi, çiçekçi ve dekoratörlük gibi annelik kimliğine dayalı asli işlerinin bulunduğunu söylemektedir (Kırbaçoğlu, 2015: 90-91). Bu söylemlerin, *Cam Tavan* sendromu olarak adlandırılan, çalıştıkları kurumlarda kadınların yükselebilecekleri en üst konumu ve yükselmelerindeki engelleri belirleyen cinsiyetçi yaklaşımın (Lockwood, 2004) tezahürü olduğu söylenebilir.

#### 5.2.1.3. Kadının Ev İçi Ücretsiz Emeği

Kadının yüzyıllardır emek piyasasında varlığını sürdürmekte olduğu bilinmektedir. Ev dışında herhangi bir işyerinde çalışan kadın veya evini aynı zamanda çalışma ofisi olarak kullanan kadın, toplumdaki cinsiyetçi ilişkilerdeki rol dağılımına yaslanan bu düzende kendisini bekleyen ev işleriyle de ilgilenmek durumunda kalmış, üstelik bu işlerin kadınlığın gereği olduğu düşünüldüğü için ekstra bir ücret talep edememiştir.

Savran’ın (2008) görünmeyen emeğin doğallaştığı, bir sınırının olmadığı ve karşılıksız olduğu şeklinde tanımladığı ücretsiz kadın emeği, özellikle Marksist

teorisyenlerin üzerinde durduğu bir fenomendir. Kapitalist toplumda kadın, birbirlerini belirleyen ve yeniden üreten ikili bir rol oynayarak kendine özgü bir ezilme biçimine maruz kalmaktadır. Bir yandan ücretsiz *ev işi emekçisiyken, emek gücünün* yetiştirilmesi ve korunmasından yine kadın mesuldür. Kadın, diğer yandan ise ücretli emek ile *yedek işçi ordusu* üyelerindendir. Kapitalist sisteme özel olan bu durum, kadının harcadığı iki tür emeği, kadının üretim sürecindeki görevini göstermektedir (Tekeli, 2017).

Kadının ev içi ücretsiz emeğinin ilmiyelerdeki temsiline bakıldığında, yalnızca Tam İlmihal Seadeti Ebediyye’de bu konuya ilişkin bir bölümün var olduğu belirlenmiştir. Eserde, kadının ev içindeki kadınlık görevlerinden ücret isteyemeyeceği belirtilmektedir: “Zevce, yemek pişirmek için ücret istiyemez.” (Işık, 1979: 590-591).

Diğer ilmiyelerde kadının ev işi ücretsiz emeğine yönelik herhangi bir söyleme rastlanmamıştır. Fakat bu ilmiyelerde kadının çalışmasına ve ev içi rollerine yönelik eğilime bakıldığında, kadının yaratılışı uyarınca özel alanda olan meşguliyeti hali hazırda bir görev gibi addedildiği için, bu görevi için ücret almasının söz konusu olamayacağı düşüncesiyle ele alınmadığı yorumu yapılabilir.

#### 5.2.1.4. Ücrette Adaletin Sağlanması

Çalışma yaşamında toplumsal cinsiyet eşitsizliği şemsiyesinin altında kalan bir diğer husus da kadınla erkeğin aynı iş kolunda, fakat farklı şekillerde ücretlendirilmesidir. Bu konuya ilişkin *Uluslararası Çalışma Örgütü*’nün raporunda belirtildiği üzere, saat başına kadın ve erkeğe düşen ücretlendirmelerde erkeklerin lehine oranda bir eşitsizlik söz konusudur. Küresel düzeyde %18,8 olan bu oran, Türkiye’de %12’dir. Ayrıca rapor, bu ücret farklılıklarının nedenlerinden birinin *annelik ücreti* olduğunu ve Türkiye’de çalışan bir annenin, çalışan ve anne olmayan bir kadına göre yaklaşık %29,6 oranında daha az ücret alarak dünyada ilk sırada olduğunu belirtilmektedir (ILO, 2019).

Hanımlara Özel İlmihal, bu konuda demeci bulunan tek ilmihaldir. Eser hem kadının çalışmasını destekleyip hem de erkeğe göre düşük ücretle çalıştırılmasının uygun olmadığını belirterek bu konudaki adaletsizliğe yönelik bir çağrıda bulunmuştur:

Erkeğin haklarına bir zarar vermeyen meşru işlerde, kadının meşru çerçevede çalışmak hakkıdır. (...) Karadeniz’de, Anadolu’da, şurada burada kadınlar çalıştırılıyor ve ancak erkeğin yapabileceği zor işler altında eziliyorlarsa, bunun

suçu İslam'ın değil, İslamı onların hayatından uzaklaştıranların olsa gerektir.” (...) “Dünyada iken iş başarırsa kazanç, suç işlerse ceza bulur. Ticarethanesi varsa kadın olduğu için kazanç oranı düşük olmadığı gibi, meşru bir iş görüyorsa kadın olduğu için ücreti de düşük olmaz. Tersine bazı suçlarda kadın erkeğe göre daha az ceza görür (Beşer, 1993: 22-26).

### 5.2.2. Sosyal Haklar Bağlamında Kadın

Bilinen zamandan bu yana her insan hür doğmuş, dünyaya gelişiyle birlikte içinde yaşadığı sosyo-kültürel realite içinde hakları korunmuş veya korunmadığını düşündüğünde birtakım hak arayış hareketlerinde bulunmuştur.

Haklar bağlamının tarihsel arka planı incelendiğinde, toplumda, sınıfsal ayrımlar ortaya çıkmadan önceki dönemlerde devlet ve özel mülkiyet bulunmadığı için kadının ve erkeğin karar alma mekanizmalarına eşit derecede katılabilmekte olduğu görülmektedir. Avcılıkla uğraşan erkekler evden uzak kaldıkları için topluluğun gereksinimlerini kadınlar karşılamaktadır ve bu kadınlar üretici faaliyetlerinden dolayı toplumda saygı görmektedir. Özel mülkiyete geçilmesiyle sınıflı ve merkezli bir yönetim anlayışı ile iktidar ve özel mülkiyet erkeklerin olagelirken, kadınlar ev içinde köle, cariye; hatta *haczedilebilecek bir mal* seviyesine indirgenmiştir (Özbudun, 2000). Zaman içerisinde bir meta haline gelen kadının, farklı coğrafyalarda eş olarak dahi başlık parası karşılığında satıldığı, *cadı* varsayılarak yakıldığı da olmuştur (Aksan, 2013). Kısacası hane halkının tüm yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayan kadının bu konumunda kadim çağlardan bugüne pek bir değişiklik kaydedilmemiştir.

18. yüzyılda devrim hareketlerinin etkisiyle küresel düşünce sistemine ve dolayısıyla yönetimlere sirayet eden özgürlük ve eşitlik gibi ilkeler, insanların doğuştan sahip oldukları temel ve doğal haklarını sorgulamalarına ve bildiri yayımlama kertesine varacak bir dizi hareketlerde bulunmalarına yol açmıştır. 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi ve 1789 tarihli *Fransa İnsan Hakları Bildirisi*'nde öne çıkan, insanların doğal olarak sahip oldukları haklara yönelik önermelere (Donovan, 2009:16) kadınlar da sessiz kalmamışlar, devrimin yarattığı işçi sınıfıyla emek piyasasına geçiş yapmaya başlamışlardır. Bu geçiş, kadının ucuz emeğini, ev içindeki aileyi yeniden üretme, ev dışında ise “evin geçimine bir katkı, bir ek gelir sağlamalarının” kadınların doğal işlevleri olduğu savını doğrulayan cinsten olmuştur. Devrimin yarattığı dalga içinde mayalanan bu kabullerle kadınlar, bildirgelerdeki insan kavramıyla erkek cinsine işaret edildiğinin ayırdına varmışlar

ve aktivitelerde bulunmaya başlamışlardır (Çakır, 2011). *Wollstonecraft*'ın *Kadın Haklarının Savunusu* olarak geçen ve 18. yüzyıl sonunda yayımlanan eseri feminizmin başat başvuru kaynağını oluşturmuş, *Olympe de Gouges*'in *Kadın Hakları Beyannamesi* ve *John Stuart Mill*'in kadınlara oy hakkı mücadelesindeki çabaları da kadınların bireysel hakları konusundaki boşlukları doldurma ve çığır açma konusunda tarihteki yerini almıştır (Tekeli, 1987: 9-14; Donovan, 2009:15-17).

Böylelikle emek piyasasında yerini edinmeye başlayan kadınların, ev dışındaki işleri ve evlerinde kendilerini bekleyen ev işleri sarmalında bulunmaları, zamanla kamusal alanla özel alan ayrımının belirginleşmesine yol açmıştır. Bu durum, kadınların doğuştan sahip oldukları biyolojik özellikleriyle özel alanda, ev işlerinin yapılması ve çocukların bakımıyla ilgilenip kamusal alana katılamayacakları veya kısıtlı derecede katılabilecekleri ön kabulüne, diğer bir deyişle toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadın ve erkek için farklı alanlardaki tezahürlerine yaslanmaktadır. Bu tezlerden hareketle toplumda kadınlarla erkekler arasında ortaya çıkan eşitsiz duruş, tüm toplumsal yapılara cereyan ederek giderek hak arayan kesimin, bir lütuf olarak değil, yalnızca insan oldukları için doğuştan kazandıkları en doğal haklara ulaşmaları yolunda ulusal ve uluslararası birçok sözleşme, antlaşma ve çalışmanın alt yapısını oluşturmuştur. Bu doğrultuda hem *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin (BM, 1948) 2. maddesinde yer alan “Herkes ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasi veya diğer herhangi bir akide, milli veya içtimai menşe, servet, doğuş veya herhangi diğer bir fark gözetilmeksizin işbu Beyanname’de ilan olunan tekmil haklardan ve bütün hürriyetlerden istifade edebilir.” söylemi, hem de Anayasamızın “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir.” biçimindeki 10. maddesi, insanlar arasında hiçbir durumda ayırım yapılmaması gerektiğinin altını kesin çizgilerle çizmektedir.

Türk kadını özelinde ise, kadınların sahip olduğu haklar konusu, farklı bağlamlarıyla çeşitli kesimlerce irdelenmiş ve gündemden düşmemiştir. Yeni Türk Medeni Kanunu (2001), içeriğinde haklar bağlamında ve toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırmaya yönelik pek çok revizyona yer vermiştir. Bu düzenlemelerden bazıları şunlardır:

- "Aile reisi kocadır" hükmü değiştirilerek "evlilik birliğini eşler beraber yönetirler." hükmü getirilmiştir.
- Yeni Kanunda eşlerden birinin meslek ve iş seçiminde diğerinin iznini almak

zorunda olmadığı hükmü getirilmiştir. Ayrıca maddenin devamında "eşlerin meslek seçiminde evlilik birliğinin huzur ve yararını göz önünde tutması" gerektiği yer almıştır (Eski Kanunda yer alan kadının meslek seçiminde eşinden izin alacağı hükmü 1990 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmiştir).

- Yeni Kanun mirasın taksiminde, tereke malları arasında yer alan ve ekonomik bütünlüğünün bozulmaması gereken tarımsal taşınmazların hangi mirasçıya özgüleneceği konusunda erkek çocuklara kızlara nazaran öncelik tanıyan eski hükme yer vermemiştir.

- Eski Kanuna göre diğer rejimlerden biri seçilmemişse geçerli olan kanuni mal rejimi "mal ayrılığı" iken, Yeni Kanunda "edinilmiş mallara katılma rejimi" getirilmiştir. Her eşin kendi adına kayıtlı mallara sahip olması esasına dayanan mal ayrılığı rejimi yerine, evlilik birliğinin kurulmasından sonra her eşin karşılığını vererek elde ettiği malvarlığı değerlerini (edinilmiş mallar) evliliğin sona ermesi ile eşler eşit olarak paylaşacakları yeni bir mal rejimi sunulmuştur. Kişisel mallar ve miras yoluyla intikal eden mallar ise paylaşımına girmez.

- Eski Kanuna göre evin ve çocukların geçimi kocaya ait iken, Yeni Kanunda, "Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlıklarıyla birlikte katılırlar." şeklinde düzenleme yapılmıştır.

- Yeni Kanun ile evlenme yaşı, kadın ve erkek için eşitlenerek yükseltilmiş ve 17 yaşını doldurma şartı getirilmiştir. Ancak hâkim olağanüstü durumlarda ve pek önemli bir sebeple 16 yaşını doldurmuş olan erkek veya kadının evlenmesine izin verebilmektedir.

Bu düzenlemelere ilaveten, ülkemizin *On Birinci Kalkınma Planı*’nda (2019-2023) “Kadınlara yönelik her türlü ayrımcılığı önlemek, kadınların toplumsal hayatın tüm alanlarında hak, fırsat ve imkânlardan eşit biçimde yararlanmalarını ve güçlenmelerini sağlamak” temel amacıyla, kadınların şiddet, sağlık, eğitim, medya, sosyal hayat, ekonomi, çalışma hayatı, hukuk, siyaset gibi alanlarda aldıkları hizmetlerin geliştirilmesine yönelik hedefler belirlenmiştir (SBB, 2019).

Tez çalışması bağlamında kadınların birer birey olarak sahip oldukları, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda belirtilen “Herkes, kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir.” şeklindeki “Temel Hak ve Ödevler” sosyal, ekonomik ve siyasi haklarla sınırlanmıştır. Kadına ait diğer bazı hukuki ve sosyal haklara ise çalışmanın diğer ulamlarında yer verilmiştir. Toplumsal

cinsiyet eşitliği ve bireysel hakların birlikteliğiyle incelenecek olan bu başlıkta hak temelli bir anlayış sürülmüştür. Daha dar çerçevede ele alınırsa, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 25. maddesinde yer alan “Herkesin, kendisinin ve ailesinin sağlığı ve iyi yaşaması için yeterli yaşama standartlarına hakkı vardır; bu hak, beslenme, giyim, konut, tıbbi bakım ile gerekli toplumsal hizmetleri ve işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ya da kendi denetiminin dışındaki koşullardan kaynaklanan başka geçimini sağlayamama durumlarında güvenlik hakkını da kapsar.” (BM, 1948) tanımıyla açıklanan sosyal haklar, bu çalışma bağlamında ilmi hallerde işlenen eğitim ve öğrenim haklarıyla mülkiyet ve miras hakları çerçevesinde irdelenmiştir.

#### **5.2.2.1. Eğitim ve Öğrenim Hakkı Bağlamında Kadın**

İlim terimi, İslam literatüründe hem ilahi hem beşerî hem de bilim sözcüğü için kullanılmaktadır (Yavuz, 2000). İslam'ın eğitime/ilme/bilime verdiği önemde, özellikle Hz. Muhammed'e inen ilk vahiy olan “*Oku!*” hükmü referans alınmaktadır. Bu noktada üzerinde durulacak ilk husus, ilmi hallerde eğitimden ve ilimden tam olarak neyin kastedilmiş olduğudur. Öyle ki İslam eğitim sistemi, Kur'an ve diğer İslam kaynaklarının ilmi açıklamalarından ve pratiklerinin öğretiminden ileri gelir (Khouj, 2011). Ayrıca diğer bilimleri kapsayan bilgiler de *ilim* terminolojisi dahilindedir. Çünkü İslam dininin öğrenmeyi salık verdiği bilgi yalnızca dini ilimler değil, aynı zamanda müspet bilimlerin de öğrenilmesini kapsar ki, Kur'an'daki ayetlerin 150'ye yakınının fıkıh, 750 kadarının ise fizik, kimya, astronomi, tıp gibi bilimlerle ilgili olduğu bir gerçektir (Kayadibi, 2012:41).

Haklar bağlamında, eğitim ve öğrenim hakkı bireyin doğuştan kazandığı en temel haklardandır. Çağlaraşırı eğitim reformlarında gerek kadınların gerekse kadınlarla ilgili yenilik ve düzenleme yapan veya yapmak isteyen otoritenin eğitim konusuna ağırlık verdiği dikkat çekmektedir. Kimi kaynaklar, Arap dünyasında İslamiyet'in kabulüne kadar kadınların pek çok haklardan yararlanmadığını ve İslamiyet'le birlikte kadınların eğitim ve öğretim haklarından yararlanmaya başladığını yazmaktadır (Gözütok, 2016; Akyüz, 1995; Garaudy, 2015). İlmihallerde ise eğitim temasının *ilim* başlığı altında ele alındığı; kimilerinde bu eğitimin İslami diskur dahilinde, İslami bilginin öğreniminin, kimisinde ise örgün eğitim ve öğretimin kastedilerek işlendiği belirlenmiştir.

İslam Dini (Akseki, 1960), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Açıklamalı-Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali'nde (Tabakoğlu ve Kara, 1980) eğitim teması “Her Müslüman erkek ve kadına ilim öğrenmek bir farzdır.” Hadisine işaret edilerek İslami diskur içinde İslami bilgilerin öğrenimi bağlamında kullanılmıştır.

Öte yandan, yine ilim öğrenmenin her kadına ve erkeğe farz kılındığına ek olarak İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991), kadınların eğitim ve öğretimini iki merhalede işlemiştir: İlk olarak din eğitimi, ev işleri, çocuk bakımı ve iyi bir eş olmaya dair bilgilerin öğrenimini kızların ergenliğe kadar tamamlamaları gerekmektedir. İkinci merhale olan insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eğitimi konusu ise, “bazı kadınların” kadın hastalıkları uzmanlığı ve fıkıh gibi alanlarda eğitim almalarıyla sınırlamıştır.

İrdelenen bir takım ilmihal kitaplarında ise (Işık, 1979; Ateş 1989; Öngüt, 1998) cinsiyet ayrımı yapılmadan eğitim ve ilim herkese farz kılınmış olsa dahi, bu bölümlerden önceki ve sonraki dil kullanımları ilim öğrenme işinin erkeklere ait bir eylem olarak algılandığını göstermektedir. Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006), Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002) ve Kadın İlmihali'nde (Öğüt, 1971) kadının eğitimine dair herhangi bir bölüme rastlanmamıştır.

Hanımlara Özel İlmihal'de kadınlara zorunlu eğitimin yaptırılması gerektiği belirtilmiş, kadınların erkeklerden ayrı tutulmadan büyütülüp yetiştirilmesi vurgulanarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin eğitim alanındaki görüngülerine dikkat çekilmiştir (Beşer, 1993: 19).

Ahir Zaman İlmihali ise eğitim konusunu oldukça detaylı bir biçimde içeriğine taşımış, “Diğer yandan yaşanan bir gerçeklik olarak pek çok İslam ülkesinde Müslüman kadın siyasetten ekonomiye, eğitimden sanata varıncaya kadar hemen her alanda rahatlıkla faaliyet gösterebilmektedir.” (Kırbaçoğlu, 2015: 240) diyerek kadının eğitim hakkını savunur bir yaklaşım sergilemiştir. Yine bu eserde eğitim hem formel hem de ailede verilen değerler eğitimi olarak işlenmiştir. Bu eserde diğer tüm kitaplardan farklı olarak çocukların eğitimiyle ilgili söylemlerde bulunulmuş, kadının eğitim almasının zorunlu olması gerektiği iddia edilmiştir:

Günümüzdeki yaygın telakkilere göre İslam'a uygun bir eğitim demek, ebeveynlerin ve öğretmenlerin çocuklara ve gençlere “anne babaya itaat, büyüklere saygı, nezaket, güzel davranış, tevazu, ağır başlılık, kendisini ön plana çıkarmama, merhamet, bağışlama, kadere rıza, sabır” gibi hasletleri kazandırmaya çalışması demektir. Bu telakki uyarınca gerçekleştirilen eğitim

faaliyetleri içerisinde en çok duyulan kelime kuşkusuz itaattir. (...) Yine bu telakkiye göre ideal erkek genç (...) kızlarla görüşmeyen (zira zamanı gelince ana babası onu evlendirir) bir gençtir. Erkek çocuğuna bakış bu olunca, kız çocuklarına ve genç kızlara nasıl bakılabileceğini tahmin etmek zor değildir. Bu telakkiye göre ideal genç asla bağırmasın, onun sesi hiçbir yerde duyulmaz, kendinden emin değildir, özgüvenini yitirmiştir, o her yerde ve her zaman sadece teşekkür eder ve özür diler: Hakkını yerler susar, şamar yer tepki vermez, sadece ‘yapmayın’ diye mırıldanır. Biraz daha cesur olanları ise ‘vur bre kafir, vur da ya gazi ya da şehit olayım’ der. Hülâsa “hak arama, itiraz etme, mücadele, direniş” onun lügatinden düşmüş durumdadır. Tek kelimeyle o bir “karınca ezmez”dir. (...) bu edilgenliğin İslam’dan kaynaklanmadığı kesindir. Bu telakki İslam’dan kaynaklanmak bir yana İslam’a taban tabana zıttır. (...) Kan, gözyaşı, zulüm ve adaletsizliklerin kol gezdiği, bilhassa İslam dünyasını yakıp yıktığı, ezip geçtiği bir dönemde gençliğe sakin, ağır başlı, itaatkâr olmasını öğütlemek, aynı zamanda kendi halkının, Müslüman kardeşlerinin, İslam dünyasının ezilmesine ve esir alınmasına rıza göstermek, şerre destek olmak, suça dolaylı olarak iştirak etmek değil midir? Bu durumda ana babalara ve eğitimcilerimize tavsiye edilebilecek olan nedir? Her şeyden evvel gençlerde bulunan güçleri, potansiyelleri, kabiliyetleri öldürmemelerini; bunun yerine onları yönlendirmelerini, şekillendirmelerini ve geliştirmelerini tavsiye etmek gerekir. Zira düşünmeyen, sorgulamayan, eleştirmeyen, kımıldamayan, uyuşuk, edilgen, pasif, köle ruhlu bir insan gerçekte Müslüman olmaktan çok yaşayan ölüdür (Kırbaçoğlu, 2015: 105-108).

#### 5.2.2.2. Mülkiyet ve Miras Hakkı Bağlamında Kadın

İlkel topluluklardan bu yana insanlığın temel haklarından biri olduğu savunulan ve toplumdaki sınıfsal çatışmalarda önemli bir rol oynayan mülkiyet kavramı, günümüzde hala devam etmekte olan hak çatışmalarından biridir.

Tez bağlamında İslam kaynakları özelinde Kur’an’da mirasla ilgili olan ayetler Nisa Suresi’nin 4/11-12 ve 176. Ayetleridir. İslam hukukunda *feraiz ilmi* olarak adlandırılan bu konu, mirasçılarının ve mirasın payını belirlemektedir. Dolayısıyla miras konusunda ortaya çıkan ihtilaflar, bu ayetlerin farklı yorumlarından kaynaklanmaktadır. İlmihallerin, özellikle bu referanslar yoluyla yorumlamalara başvurdukları saptanmıştır.

İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi’nde (Uysal ve Uysal, 1991) kadının mülkiyet ve miras hakkına yer veren herhangi bir bölüme rastlanmamıştır.

Öte yandan miras konusunda kadının erkeğin yarısı kadar pay almasını Nisa Suresi’ne dayanarak ortaya koyan ilmihallerin bulunduğu bulunmuştur. Bu eserler İslam Hukukunda erkeklere nafaka temin görevinin verilmesinden dolayı kadının mirastan daha az pay almalarını meşrulaştırmışlardır. Örneğin Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, feraiz hesabının erkek veya kadın olmaya göre iki türlü yapılması gerektiğini söylerken, İslam dininde kadının her türlü maddi ihtiyacının kocası,

babası veya başka yakın bir erkek akrabası tarafından karşılanmasının teminat altına alındığı için mirasta erkeğe daha fazla pay verilmesi gerektiğini belirtmektedir (Işık, 1979: 1029-1030). Benzer eğilimle erkeklerin kadınların iki katı fazla mirastan pay almalarına onay veren Modern İlmihal, diğer tüm konularda olduğu gibi bu konuyu da günün ve çağın gereklerine bağlamış, miras payının eşitsiz dağılımı konusunu, toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine oturtulmuş bir denge unsuru olarak ele almıştır. İslam Hukukunca erkeğe kadından fazla miras payı verilmesini doğru kabul edip, bizim hukukumuzda ise böyle bir durumun bulunmadığından bahsedilmiştir. Konunun sonunda bu tartışmaların uzmanlarına bırakılmasının belirtilmesi ile yazarın Anayasayı, dolayısıyla çağı ön planda tuttuğu düşünülmektedir (İslamoğlu, 2002: 191-193).

Diyanet İlmihali'nde ise miras konusunda kadınların Anayasada belirtildiği şekilde erkeklerle eşit miktarda pay almalarını onaylayan açık ve net bir ifade saptanmamıştır. Hatta İslam Hukukunun erkeğe kadının iki katı pay verildiğini onaylayan durumundan bahsedilmiş, bu durum erkeklerin finansal geçimi üstlenmeleri, askerlik ve savaşa gitmeleri gibi şartlara bağlanmıştır:

Kişinin sonradan kazandığı vasıflar sebebiyle sahip olacağı haklar ve taşıyacağı sorumluluklar arasında diğer hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da kişilerin durum ve özellikleri ölçü alınarak mâkul bir denge kurulmuştur. Bu yüzden kadın, askerlik, cihad, yakınlarının geçimini sağlama, yakınlarının işlediği cinayetlerden doğan kan bedeli borcuna katılma gibi malî ve bedenî borçlarla yükümlü sayılmamış veya malî yükümlülükleri asgarî seviyede tutulmuş, bununla dengeli olarak kadına mirastan erkeğe göre yarı pay verilmiştir. Kadının diğer malî ve ticarî alanlarda erkeklerle eşit konumda olduğu, kadın olması sebebiyle herhangi bir kısıtlamaya mâruz kalmadığı dikkate alınırsa, İslâm miras hukukundaki bu özel düzenlemenin böyle bir nimet-külfet dengesine dayandığı söylenebilir (Karaman, vd., 2006: 318).

Hanımlara Özel İlmihal de kadının, erkeğin yarısı kadar miras alabileceğini salık vermiş ve bu duruma çeşitli açıklamalar getirmiştir. Bu esere göre kadınla erkek, karı-koca olarak beraber düşünüldüğünde mirastan eşit pay alsalar da almasalar da her halükârda bu para evin müşterek bütçesine girmiş olacaktır. Buna ilaveten toplumda para kazanıp ev geçindirme görevi erkeğin olduğu için kadının mirastan erkekle aynı oranda pay alması, kadını mal kaçıran biri durumuna düşürecektir. Kadının geçime dair hiçbir maddi sorumluluğu yokken mirastan pay alması erkeklere haksızlık olacaktır (Beşer, 1993: 39-40). Bu açıklamalar, yazarın kanundaki miras eşitliğinden haberdar olduğunu (ki kendisi hukukçudur) ve fakat buna karşın İslam Hukukunu referans alıp; kadının erkekle eşit miktarda miras payı almasına sözde nedenler mahiyetinde açıklamalar getirme gereği duyduğunun resmi

olarak yorumlanabilir.

Ayrıca İslam İlmihali (Öngüt, 1998: 683), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 569) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 33), kadının miras payının erkeğin yarısı kadar olacağını doğrular nitelikte söylemlerde bulunmuşlardır. Yeni Amentü Şerhi ise Nisa suresinden alıntı yaparak “Kadın ve yetim mirasını bildirdiği halde siz mirasa müstehak kadınlara ve kız yetimlere hisselerini tamamiyle vermiyorsunuz.” (Kurtulmuş, 1955: 222) şeklinde bir açıklamada bulunmuş, fakat tam olarak hisse miktarından bahsetmemiştir.

Öz olarak, ilmihallerin miras konusuna yaklaşımında iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Yukarıda örnekleriyle belirtildiği gibi, Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983), Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980), Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955) ve Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993), miras konusunda İslam hukukunun etkisinde kalmış, Türk Medeni Kanunu’nda (2001) yasalarla düzenlenmiş olmasına karşın kadının erkeğin yarısı kadar pay alacakları konusunda özellikle Nisa Suresi’ne atıfta bulunarak birtakım açıklamalar yapmışlardır.

Öte yandan konuya içeriğinde yer vermeyen İslam Dini (Akseki, 1960), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi’nin (Uysal ve Uysal, 1991) ise hali hazırda Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda bu konu etraflıca ele alındığı için bir daha açıklama gereği duymadığı şeklinde yorumlanabilir.

Miras konusuna ilaveten, kadınların kendilerine ait mülk sahibi olma konusunu ise Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 299) ve Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993: 19-20) kadının lehine ele almıştır. Benzer bir yönelimle Modern İlmihal, cinsiyet ayrımı yapmadan, insanların çalışıp kazanarak mülk ve servet sahibi olmalarını, yaşama hakkı gibi kutsal bir hak olduğunu söylemektedir (İslamoğlu, 2002: 222).

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979: 780) ve Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali’ndeki (Yavuz, 1983: 527) açıklamalara göre, bir kadının kocasına ait olan malların evlendikten önce veya sonra edinildiğine bakılmaksızın yine erkeğin olduğu “kocasının malı” ibaresiyle belirtilmiştir. Bu durumda, Türk Medeni

Kanunu'ndaki kadına yönelik evlilik malı düzenlemeleri o tarihte yapılmadığı için bu tip kanuni değişikliğin esere yansıtılmamış olduğu düşünülmektedir.

### 5.2.3. Siyasi Haklar Bağlamında Kadın

Katılım hakları olarak da isimlendirilebilen siyasi haklar, bireylerin devlet yönetimine doğrudan veya dolaylı olarak katılmasına imkân sağlayan haklardır (Aydoğdu, 2017: 40). Ataerkil ideolojinin öngördüğü şekliyle, kadının biyolojik özelliklerinden ötürü doğayla özdeşleşen yapısı ve erkeklerin ise uygarlıkların ve devletlerin kurucuları olması kabulü, kadınları özel alanda çocuk doğurma, erkekleri ise kamusal alana hâkim olarak siyaset yapma rollerine büründürmüştür (Sancar, 2014; Güneş-Ayata, 2011a: 65-66). Feminist hareket, kadının siyasetten irak tutulmasına “Kişisel olan politiktir!” sloganını ile karşılık vermiştir (Bora, 1997). Siyasetin, kamusal alanın tam da can alıcı noktasında bulunmasından dolayı erkek işi olarak addedildiği bir ortamda, Anayasada (1982) bu konuda cinsiyet ayrımına gidilmemiş olmasına karşın kadınların üst düzey bürokratik görevlerde, parlamentoda, yerel yönetimlerde ve siyasi partilerde aktif olarak katılım oranları düşük kalmış, toplumda egemen siyasi prototip erkek olagelmıştır.

İslam hukukunda ise siyasi haklar “seçme, danışma, azletme, seçilme ve adaylığını koyma ve amme hizmetlerine katılma hakkı” olarak listelense dahi (Karaman, 1974: 109-111), ilmiyelerde yalnızca kadınların seçme (oy verme) ve seçilme (devlet başkanlığı ve yöneticilik) haklarının ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla bu bölümde kadının siyasi haklarını, seçme ve seçilme hakları etrafında tartışmak uygun bulunmuştur.

Türk toplumunda egemen olan siyasi figürün erkek olmasına yönelik literatürün (Sancar, 2014; Güneş-Ayata, 2011a; 2011b) ilmiyelerde yer bulma şekli, devletin androsentrik bir yapılanma olarak ele alınışında kendini göstermiştir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi, ilmiyelerde kadının çalışabilmesinin günah olmadığı ve/ya çalışmasına gerek olmadığı; fakat bu görevin haddizatında erkeğe verilmiş olduğu için kadının çalışmaya ihtiyacı olmadığı söylenmiş, kazanç sağlama ve ailenin geçimini sağlama görevinin ailenin erkeklerine yüklendiği belirtilmiştir (koca, baba, kardeşler, akrabalar). Eğer bu erkekler yoksa veya kadınların bakımını üstlenemiyorlarsa, bu görev devletin olacaktır. Bu durum, ilmiyelerde devletin, yönetimin ve siyasetin eril olarak görüldüğü ve bu yüzden kadınların siyasi katılımlarına sıcak bakılmadığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bu zemine dayanan ilmiyelerden biri olan Diyanet İlmihali'nin (Karaman, vd., 2006) yanı sıra, Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, kadının çalışma gereği olmadığını vurgulamış ve toplumun kadına ve erkeğe yüklediği standartlaşmış dayatmaları sıralayarak çalışmanın erkek iş olduğunu vurgulamıştır (Işık, 1979: 598).

Öte yandan İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991) incelendiğinde, kadının siyasete doğrudan veya dolaylı olarak katılımına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Buna karşılık kadının devlet başkanlığı görevi yapma ve seçilme hakkına ilişkin bilgileri içeren ilmiyelerde farklı görüşler mevcuttur. Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, “Kadın” maddesinin içinde “Kadının içtimai, hukuki ve siyasi hakları” başlığının altında ele aldığı konuda, kadının siyasi katılımının dinen hoş karşılanmadığını dile getirmiştir:

(...) Kadınlar devlet başkanı olamayacakları gibi ceza hâkimi de olamazlar. Asli vazifesi olmamak, cemiyette ihtiyaç bulunmak ve bu işe elverişli olmak şartıyla kadınların hukuk hakimliği yapması İslamın menetmediği bir şeydir. İslam'da, iyiliği emretme kötülükten vazgeçirme konusunda kadının da yükümlülüğü olduğunu kabul eder (Tevbe 9/71). Bununla birlikte kadının yapı itibarıyla siyasi hayatta etkin bir rol oynaması İslam tarafından hoş karşılanmamıştır. Yine kadının seçilme hakkı umumiyetle kabul edilmemekle (...) (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 302).

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye ise devlet işlerinin yalnızca erkek iş olduğunu (Işık, 1979: 398-399) söyleyerek kadınların siyasi katılımını sınırlayan bir tavır sergilemiştir.

Yazımı bugüne yakın bir tarihe rastlamasına rağmen Hanımlara Özel İlmihal ise, kadınıla erkeğin yaratılış itibarı ile farklı olduklarını, tarihe referans yaparak belirtmiştir:

Kadının hâkim ve devlet başkanı olamayışındaki hikmet de yine onun duygusal yaratılışı ile ilgilidir. (...) Zerafette, duygusallıkta, nezakette, şefkat ve merhamette erkek kadına yetişemez. Akli muhakemede, soğukkanlılıkta, fikri tahlil, yani çözümlemede de kadın erkeğe yetişemez. Tarihte Aristo, Sokrat, Beydaba, Şekspir, Mevlana gibi kaç tane kadın düşünür vardır? Hangi önemli buluşu kadınlar gerçekleştirmiştir? Uzaya kaç tane kadın gitmiştir? (Götürülmüş değil. Çünkü fare de götürüldü). Dünyadaki iki yüze yakın devletten kaç tanesinin başı kadındır? Demek ki bu konular da erkeğin görev sahasıdır. (...) Bazı kadınların erkeklere ait bazı işleri başarıp birçok erkeği geride bırakması tamamen istisnai durumlardır. Ayrıca öne geçmekle öne geçirilmeyi birbirine karıştırmamak gerekir. Erkeklerin bir kadına ileri bir görev verip de, bakın işte, kadınlar da bu makamlara yükselebiliyor demeleri kandırmadır. Bu kadının değil, yine erkeğin başarısıdır. (...) Tarih boyunca kadınların idareyi ele aldıkları

imparatorluklar niçin hep yıkılıp gitmişlerdir? Örnek mi? Roma, Endülüs, Emeviler, Abbasiler, hatta Osmanlılar... Bu durum aynı zamanda Peygamberimizin bir mucizesini de gösterir ‘İdaresini kadınlara teslim eden hiçbir millet iflah olmaz.’ Ama bunlar erkeğin kadından mutlak üstünlüğünü elbette göstermez (Beşer, 1993: 28-29).

Diyanet İlmihali ise kadınların tarihte siyasal haklardan uzak tutulmalarına örnekler vermiş, devletin hilafetle yönetildiği dönemlere atıfta bulunmuştur:

Gerçek hilâfetin şartlarına gelecek olursak, bunlar on tanedir: Müslüman olmak, hür olmak, akı başında ve bulûğ çağına ermiş olmak, erkek olmak, beden ve zihnen sıhhatli olmak, memleketin işlerini, milletin maslahatlarını yürütme ve korumada tedbir ve güzel bir siyaset sahibi olmak ve aynı zamanda halk üzerinde nüfuz ve idare gücüne sahip olmak, tam mânasıyla adaletli olmak (...). İşte hilâfetin şartları bunlardır. Bunlardan biri eksik olursa hilâfet geçerli olmaz (Karaman, vd., 2006: 279-280).

Bu söylemlerle eser hem kadınların yönetici ve devlet başkanı olamayacağını, hem de kadınların kendilerine sunulan diğer şartları (hür olmak, akı başında olmak, beden ve zihnen sıhhatli olmak, memleketin işlerini, milletin maslahatlarını yürütme ve korumada tedbir ve güzel bir siyaset sahibi olmak ve aynı zamanda halk üzerinde nüfuz ve idare gücüne sahip olmak, tam mânasıyla adaletli olmak) yerine getiremeyeceğinin altını çizmiş olmaktadır. Bir kadın profesörü Diyanet İşleri Başkan yardımcısı olarak görmek ise bu eserin yazılmasından yıllar sonrasına, Prof. Dr. Huriye Martı’nın 2018 yılında göreve atanmasına tekabül edecektir. Bu, Cumhuriyet tarihinde bir ilktir (Diyanet’te Bir İlk, 2018). Kadınların siyasi haklarının sınırlandırılmasını İslami eserlerdeki hükümlere ve naslara değil, hukukçuların sosyo-kültürel ve ekonomik farklılıklarına bağlayan Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006), günümüzde tıpkı geçmişteki gibi kadınların da siyasete doğrudan katılabileceğini belirtmektedir.

Ahir Zaman İlmihali de, Diyanet İlmihali gibi, geçmişte kadınların devlet yönetimine katılım sağlayamayacaklarına dair düşüncelerin varlığından bahsetmiş, bu tutumu sürdürenleri eleştirmiş ve kadınların siyasi ve idari her alanda çalışabileceklerinin altını çizmiştir: “(...) tarih boyunca kurulmuş olan İslam devletlerindeki yönetim anlayışının ilkelerinden bir geriye gidişi temsil ettiği, diğer bir deyişle Kur’an ve Sünnet’teki ilkeleri daha da gelişmiş bir siyasi düzen içerisinde hayata geçirmek yerine, Bizans ve Sasani yönetim modellerini benimseme/taklid kolaycılığına kaçarak bu gerilemeye zemin hazırladıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.” (Kırbaçoğlu, 2015: 405; 240). Bu eğilimine rağmen ilmihalde dikkat çeken bir nokta, eserin diğer hiçbir bölümünde cinsiyetçi dil kullanımına rastlanmazken, yalnızca “Siyaset” başlıklı bölümde “fikir adamı, hukuk adamı, adam

öldürme, insanoğlu (İslam ümmeti), Savaş lordları, din adamı” gibi cinsiyetçi kalıpların kullanılmış olmasıdır. Genel anlamda eşitlikçi dil kullanımları eserde yaygınken yalnızca hukuk, devlet işleri gibi konularda cinsiyetçi dilin kullanılmasının, bu alanlarda kadının değil erkeğin egemen olduğu bir devlet yapılanmasının varlığının kabulünü pekiştirdiği düşünülmektedir (Kırbaçoğlu, 2015).

Kadınların oy kullanma/seçme yoluyla siyasete katılımları konusunda Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993: 22-23), Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015: 390), Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006: 313) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 302), kadının oy kullanabileceğinin dinen uygun görüldüğünü belirtmişlerdir. Modern İlmihal’de ise (İslamoğlu, 2002) siyaset konusunda olumsuz bir tavra veya cinsiyetçi dil ayrımına rastlanmamıştır.

#### **5.2.4. Şiddet ve Kadın**

Günümüzde kadın konusunun tartışıldığı hemen her disiplinin inceleme altına aldığı konuların başında gelenlerinden biri şiddettir. Şiddet, en genel tanımıyla “kendine, başkasına, bir gruba ya da topluluğa karşı fiziksel veya psikolojik zarara, yaralanmaya, ölüme veya yoksunluğa sebebiyet verecek veya verme ihtimali olan, fiziksel kuvvet uygulama, tehdit etme veya güç kullanma” (WHO, 2018) demektir. İlmihaller üzerinde yapılan incelemelerde, eserlerde özellikle aile içi şiddet konusunun işlendiği saptanmıştır.

Konu üzerine yapılan çalışmalar aile içinde yaşanan şiddet olaylarında aile içi bireylerden en fazla etkilenenin kadınlar ve kız çocukları olduğunu; hatta kız çocuklarının sırf cinsiyetlerinden ötürü anne karnında dahi fiziksel şiddete maruz kaldıklarını ortaya koymuştur. Yine bu çalışmalarda bu bireylere şiddeti uygulayanların ise koca, baba, erkek arkadaş, kayınpeder, üvey baba, erkek kardeş amca gibi erkekler olduğu saptanmıştır. Diğer taraftan yandan aile kurumunda yaşanan bu şiddet ancak adli yolla ilgili mercilere bildirildiğinde resmi kayıt altına alınabilmektedir. Bireyler gelenek, kültür, din gibi şiddeti meşrulaştırdığı kabul edilen kurumların etkisiyle şiddet görme durumunu aile kurumundan dışarı çıkmadan mahrem bir şekilde yaşamakta, böylelikle şiddet adı üzerinde aile içinde kalmaktadır (WHO, 2014).

Dünya Sağlık Örgütü’nün şiddet tipolojileri baz alındığında, kişilerarası şiddet kategorisinde ele alınabilecek olan aile içi şiddet ailede eşler, çocuklar veya yaşlılar arasında olup kendini fiziksel, cinsel, psikolojik, yoksunluk ve ihmal gibi şekillerde

gösterebilmektedir (WHO, 2002). Dahası, dinin aileyi değerli bir toplumsal kurum olarak addetmesi, bir noktada aile içi şiddeti görünmez kılarken, diğer noktada ise meşru hale getirmekte olduğu da din ve aile içi şiddet çalışmalarında tartışılmalı konulardan biri olmuştur (Karakaya, 2018: 101; Köse, 2018).

İlmihallerin aile içi şiddeti, özellikle Nisa Suresi'nin 34. ayeti üzerinde yoğunlaşan tartışmalar beraberinde işlediği, şiddetin işleyiş biçimlerine gerek bu ayetten gerekse karı ve kocanın birbirlerine karşı uyguladıkları şiddete ilişkin farklı açılardan bakıldığı saptanmıştır. Bu kategoride aile bireylerinden eşlerin birbirlerine karşı olan şiddet eğilimleri tartışılmış, diğer bireyler ve diğer şiddet türleri bu kapsamda ele alınmamıştır.

Öncelikle üzerinde durulması gereken konu, ilmihallerin genelde fiziksel ve psikolojik şiddet türlerini işlerken, diğer şiddet türlerine yer vermemiş olmasıdır. Örneğin Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye'nin "Küçüklere, emr altında bulunanlara [zevceye, çocuklara, talebeye, askere], fakirlere merhamet etmelidir. Kusûrlarını yüzlerine vurmamalıdır. Olur olmaz sebeblerle o zevallıları incitmemeli, dövmemeli ve sövmemelidir." (Işık, 1979: 115) söyleminde fiziksel şiddet öne çıkarılmış, diğer pek çok şiddet türü görmezden gelinmiştir.

Bazı bölümlerinde şiddete karşı çıktığına yer veren Büyük İslam İlmihali, bir yandan "(...) Evleniniz çoğalınız. (...) Fakat kadına zulüm ve eziyet edileceği bilinerek zevce haklarını çiğneyecek olan kimsenin evlenmesi haramdır." (445) derken, diğer yandan ise "Herhangi bir insanın hayatına haksız yere kastedilmesi haramdır, bir cinayettir. (...) Bir insanı haksız yere döğmek de caiz değildir." (Bilmen, 1947: 466) söylemiyle aslında bazı koşullarda fiziksel şiddete başvurulabileceğini kabul etmekte olduğunu söylemektedir.

Kadın İlmihali (Öğüt, 1971), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955), İslam Dini (Akseki, 1960) eserlerinde şiddete ilişkin bir bölüme rastlanmamıştır. Diğer eserlerde ise hem kadına hem de erkeğe yönelik şiddete dair görünümeler saptanmıştır.

İlgili literatürde Kur'an'daki kadına yönelik şiddetle ilgili yapılan araştırmaların bir kısmı, konuya ilişkin görüş farklılıklarının *darb* ve *nüşuz* sözcüklerinin yorumlanışlarından kaynaklandığını dile getirmektedir (Kutluay, 2018; Taslaman ve Taslaman, 2019; Eryiğit-Bader, 2018). "Nüşuz" sözcüğünün anlamı "kadının kocasına itaat etmemesine ve kocanın eşine eziyet etmesine", "dik başlılık, kötü davranma, itaatsizlik, geçimsizlik, kalkıp gitme"dir (Kutluay, 2018). "Darb"

sözcüğü ise “benzetmek, vurmak, yola çıkmak, dövmek, mekanları ayırmak, evden çıkartmak, yokmuş gibi davranmak” gibi farklı şekillerde anlamlandırılabilir (Eryiğit-Bader, 2018). Bu tanımlardan, bir yandan kadına karşı şiddetin meşru görüldüğü, diğer yandan Kur’an’ın bütünlüğü içinde incelendiğinde “vurmak” değil, “mekan ayırmak” anlamında kullanılması gerektiği çıkarsamaları yapılabilir (Taslaman ve Taslaman, 2019). Bu farklı görüşlerin sentezi, tüm söylemlerin kadına yönelik psikolojik şiddeti desteklediğine dair ipuçları sunmaktadır.

Aile içinde kadına yönelik şiddet bağlamında, Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye’nin kimi bölümlerinde aile içindeki fiziksel, sözel, psikolojik, ekonomik ve cinsel şiddetten söz edilmiştir. Özellikle fiziksel şiddetin ön plana çıktığı bu bölümlerde, şiddetin bazı şartlarda meşru olabileceği, hatta ölümle dahi sonuçlanabileceği belirtilmiştir. Eser, eşini bir adamla zina yaparken gören bir erkeğin ikisini de öldürebileceğini belirtmektedir. Ayrıca bu ilmihale göre kadına bazı sebeplerle fiziksel, psikolojik ve sözel şiddet uygulanabilir:

Bazı kimseler, Nisâ sûresi otuzüçüncü âyetinde, kadınların döğülmesi emr olunuyor diyorlar. Hâlbuki, bu âyet-i kerîmede meâlen, (Erkekler, kadınlar üzerine hâkimdirler. Çünkü, Allahü teâlâ, ba’zı kullarını ba’zısından üstün yaratmıştır. Hem de, erkekler, kendi mallarını, onlar için harc ederler. Kadınların iyileri, Allahü te-âlâya itâ’at eder ve zevcelerinin haklarını gözetirler. Zevcleri hâzır olmadıkları zemân, onların nâmûslarını ve mallarını, Allahın yardımı ile korurlar. Hıyânet etmesinden korkduğunuz kadınlara, zevc haklarını öğretin ve tatlı sözlerle nasihat edin! Onları yatağınızdan ayırın. Yine uslanmaz iseler, hafif döğün! Uslanırlarsa, onları üzecek şey yapmayın!) buyuruluyor. Görülüyor ki, mala ve nâmûsa hıyânet etmiyen kadınları döğmek değil, onları hiçbir sûretle üzme câiz değildir. Hâin olanları da, yumruksuz açık el ile veyâ düğünsüz açık mendil ile hafif vurarak islâh etmeğe izn verilmiştir. Nâmûsa ve mala hiyânet edenlere, her hükûmet, her kanûn, ağır cezâ yapmaktadır. İslâmiyyet, kadınlara, çok kıymet verdiği, çok acıdığı için, hâin olanlarını kanûn pençesine düşürmeden önce, hafif vurmakla islâh edilmelerinin de tecrübe olunmasını emr etmektedir (Işık, 1979: 592).

Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989: 614), Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1989: 33) ve Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006: 315) bazı şartlarda kadına şiddet uygulanabileceğinden bahsederek, şiddeti sınırlı da olsa meşru kılmakta ve bu şartları da Nisa Suresine (34. Ayet) dayandırmaktadır.

Yazarlarından birinin kadın olmasına karşın İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi ise, kadına karşı şiddetin bazı koşullarda meşru kılınabileceğini net bir şekilde ifade eden ilmihallerdendir. Burada gerek Nisa suresine gerekse farklı kaynaklara atıfta bulunularak açıklamalar yapılmıştır. Eserde, Nisa suresine yapılan gönderimde kadınların en son çare olarak fiziksel güce başvurularak dövülebileceğinden bahsedilmiştir. “Kadınları Dövmemek: Nisa: 34’teki Ayette

belirtildiği gibi itaatsiz kadınların bazı metotlarla terbiyesi istenmiş ve en son çare incitmeden dövmeğe izin verilmiştir. Şu Hadiste de dövmek yasaklanmıştır: ‘Ne oluyor kocalara, karılarını köle gibi dövabiliyorlar, halbuki aynı günün sonunda belki onlarla latifeleşme edecekler.’ (Uysal ve Uysal, 1991: 23). Dahası ilmihalin “İslam’da Kadın Hakları” başlığının altında “Kadınları Dövmemek” şeklindeki bu alt başlık kullanılmıştır. Bu söylemde, ilmihalin “İslam’ın kadına vermiş olduğu haklar” çağrışımı yapan bu hak bir dövülmeme hakkı değil, Anayasamızın (1982) 17. maddesinde herkesin yaşam hakkını garanti altına alan “kişinin dokunulmazlığı, maddi ve manevi varlığı”na atıf yapan temel bir haktır.

Bir diğer dikkat çekici nokta da “İsyankâr ve Serkeş Kadını Cezalandırma Şekli” ve “Kadını Cezalandırma Şekli” başlıklarının altındaki açıklamalarda yatmakta, kadının erkeğe itaatsiz davranması yani serkeş olması durumunda birtakım şiddet türlerine maruz bırakılabileceği resmedilmektedir: “Serkeş kadınlar; kocalarına karşı dilleri uzundur (kocalarına karşılık verirler), hiçbir hususta itaat etmezler, zaman zaman kocalarına alçak gözle bakan kadınlardır. (...) Kur’an-ı Kerim’de Nisa Suresi 34. Ayetinde belirtildiği gibi “Nasihatle, Yatakları Ayırmakla, Döverek” (Uysal ve Uysal, 1991: 397-398). Yine aynı eserdeki “Erkek Hanımını Hangi Hallerde Dövebilir” şeklindeki başlık, kadının erkekten şiddet görmesini bazı durumlarda olumlayan bakışını pekiştirmiştir (Uysal ve Uysal, 1991: 397-398).

Hanımlara Özel İlmihal de kadına karşı şiddetin uygulanabilirliğini kabullendiğini söylemektedir: “Bazı fıkıh kitaplarında kocanın karısını şu sebeplerden ötürü incitmeden dövmebileceği söylenir: Namaz kılmazsa, kocası izin vermediği halde evden çıkarsa (...)” (Beşer, 1993: 326).

Buna karşılık kadına karşı şiddete karşı çıkan ilmihaller de bulunmaktadır. Örneğin Modern İlmihal, karı kocanın birbirleriyle iyi geçinmesini, birbirlerine karşı fiziksel ve psikolojik şiddetten kaçınmaları gerektiğini tavsiye etmiştir (İslamoğlu, 2002: 183).

Ahir Zaman İlmihali de şiddete karşı çıkmakta, genel olarak bakıldığında yazar şiddetin hiçbir türünün İslam dini açısından uygun olmadığını ve şiddetin sadece fiziksel değil diğer türlerde de gerçekleştirildiği ön kabulüne sahip olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Fakat söylemin derin yapısına bakılıp bir tersten okuma yapılırsa, sanki kadının erkeğe şiddet uygulamasının uygun olabileceği gibi bir anlam çıkarılabilmektedir:

Bu sebeple eşlerin birbirine, özellikle de erkeğin hanımına herhangi bir

türden şiddet uygulaması İslam'a uygun değildir. Zira Hz. Peygamber eşlerine şiddet uygulamadığı gibi, şiddet uygulanmasını tasvip de etmemiştir. Bu tespitin en açık şahidi ise, Hz. Peygamber ve eşleri arasındaki ilişkilerde görülebilir. İslam kurucu metni olan Kur'an'ın en yetkili uygulayıcısı olarak, onun eşler arasındaki ilişkiye dair çizdiği tablo kesinlikle ataerkil/erkek egemen hiyerarşik bir ilişki değildir (Kırbaçoğlu, 2015: 352).

Çünkü öfke, kızgınlık, kin, haset, çekememezlik, düşmanlık vb. sebeplerle işlenen cinayetlerden tutun da, aile içi şiddete, politikada görülen (...) ve daha pek çok toplumsal ahlak ihlallerine ve davranış bozukluklarına yol açan da bu "nefse hakim olamama"dan başka ne olabilir? (Kırbaçoğlu, 2015: 209).

Benzer şekilde Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali'nde aile içinde erkeğe yönelik şiddetin varlığı yer almış, psikolojik şiddetin varlığı, kadının kocasına eziyet etmemesinin onun asli bir vazifesi olduğu (Yavuz, 1983: 527) söylemiyle dile getirilmiştir. Konuya değinen İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi de bu şiddet tipini kınadığını bu sözleriyle belirtmiştir: "Kadınların da kocalarına eziyet etmemeleri emredilmiştir. 'Muaz b. Cebel'den rivayet edildiğine göre Redü'lullah şöyle buyurmuştur: 'Herhangi bir kadın kocasına eziyet ettiğinde, adamın hurü'l-iyen'den olan karısı (bu kadına): Allah senin canını alsın, adama eziyet etme. Çünkü şüphesiz o senin yanında misafirdir, sende ayrılıp yanımıza gelmesi yakındır. 'der.'" (Uysal ve Uysal, 1991: 23).

İlaveten, Ahir Zaman İlmihali'nin kimi bölümlerinde günümüzde bazı bölgelerde işlenmekte olan töre cinayetlerine atıfta bulunularak böylesi bir uygulamanın dinen uygun olmadığına altını çizilmiştir (Kırbaçoğlu, 2015: 305, 254). Bu söylem aynı zamanda, eserin güncel konulara içeriğinde yer verdiği yöneltir.

Bir diğer psikolojik şiddet olan kıskançlık konusu yalnızca İslam İlmihali'nde ele alınmış, "Müslüman erkekler hanımlarını kıskanmalı ve yabancılardan korumalıdır. Peygamber Efendimiz "Hanımını kıskanmayan erkeğe ve kocasını kıskanmayan kadına Allah lanet etsin." buyurmuştur." (Öngüt, 1998: 669) söylemiyle bu sefer farklı bir şiddet türü ortaya koyulmuştur.

### **5.2.5. İlmihallerde Kadının Toplumsal Hayatına Yönelik Değişim ve Dönüşüm**

Eserler üzerine yapılan incelemelerde, kadının toplumsal hayatına yönelik çalışma hayatında kadın, sosyal ve siyasi haklar bağlamında kadın ve şiddet ve kadın olmak üzere dört alt kategori saptanmıştır.

İlk alt kategori olan kadının çalışma hayatındaki yeri konusunda ise kadının

çalışması ve iş gücüne katılması durumu, kadına ve erkeğe yönelik meslek ve ücret ayrımı ve kadının ev içi ücretsiz emeği gibi alt kategorilere ulaşılmıştır.

Kadının iş gücüne katılımı konusu ilk alt kategoridir. Bilinen zamandan bu yana ekonomik faaliyetlerde bir şekilde erkeklerle birlikte yer alan kadın, Sanayi Devrimi'yle birlikte ücretli iş gücüne katılım sağlamıştır. Ne var ki toplumsal cinsiyet eşitsizliği yalnızca özel alanda değil, kamusal alanda da kadının hayatına nüfuz etmiştir. Toplumun erkek merkezli olarak kabullenegeldiği çalışma hayatına giren kadın, cinsiyet eşitsizliğinin etkisiyle erkeklerden farklı iş bölümüne, ücretlendirmeye, alt kademedeki işlere ve koşullara maruz kalmıştır (KSGM, 1999).

Kadınların geneldeki bu durumu, Türkiye özelinde pek farklılık arz etmemiştir. Kentlerde emek piyasasında ücretli işçi olarak çalışan kadınlar, kırsalda ise ücretsiz aile işçisi olarak iş görmeye devam etmiştir. Sanayi sektöründe ve özellikle hizmet sektöründe istihdam edilen kadınların emeğini, işgücü piyasasında ataerkil sistem kontrol altında tutmaktadır. Kadınların formel eğitim düzeylerinin düşük olması, mesleklerde, ücretlendirmede ve işe kabulde cinsiyete dayalı ayırım, evlilik ve doğum gibi durumlarda işten çıkarmalar, zorunlu işten çıkarma durumlarında kadınlara öncelik verilmesi, yönetim kadrolarında ve sendikalarda kadınların temsil azlığı gibi durumlar, kadın emeğini işgücü piyasasında marjinalleştiren faktörlerdendir (Y. Ecevit, 2011).

Çalışmak eylemi, sadece evin geçimini sağlamak için kazanç elde etmek değil, bir hak olarak üretime ve aynı zamanda toplum hayatına katılmaktır. Bir kadın kendi ekonomik bağımsızlığını kazanmak adına ücretli olarak çalıştığında bir başka bireye, babasına, ağabeyine, kocasına veya kendi geçimini üstlenmiş bir erkeğe tabi olmayacaktır. Yine kadın geçime katkı sağlamak yerine, erkekle birlikte geçimi üstlenecek, böylece emek üzerine yapılan cinsiyetçi söylemler yerini eşitlikçi söylemlere bırakacaktır. Tüm ilmi hallerde kadının çalışması ve iş gücüne katılımıyla ilgili konulara bakıldığında, literatüre benzer bir yönelimle kadının özel, erkeğin ise kamusal alanda resmedildiği (Benhabib, 1192; Durkheim, 2004); küreselleşmenin kadının çalışma yaşamındaki yerine de birtakım değişimler getirdiğinin eserlerde kendini hissettirdiği görülmektedir. Kapitalizmle birlikte kadının özel alanda, erkeğin ise kamusal alanda kalıp özel alanla kamusal alan arasındaki eşiğin açılmasından dolayı kadın çalışma hayatında erkekten bir adım geride kalmıştır. Kadının bu statüsünün yansıdığı alanlardan biri de çalışma hayatı olmuş, bu konu ilmi hallerin kronolojik seyrinde kendini göstermiştir. Eş deyişle, kadının çalışabilmesi durumu

eserlerde tartışmaya açık bir şekilde ele alınmış, teknolojik gelişmeler ve modernleşmeyle kadınların iş hayatına katılımlarındaki değişim ilmi-hallerde yerini bulmuş olsa dahi, kadının asli görevinin ev içerisindeki işlerden oluştuğuna dair genel kabul bir değişim göstermemiştir.

Bir diğer kategori olan cinsiyete dayalı meslek ayrımı üzerine yapılan analizler sonucu, kadınlarla erkeklerin toplumsal cinsiyetlerine göre belirlenen meslekleri dönem içerisinde kadınlar aleyhine bir çizgide devam edegeldiği görülmüştür. Her ne kadar Osmanlı’da kadınlar yazar, şair, hattat olup ticaretle uğraşarak kamusal alanda yer alsalar (İnan, 1975), 1873’te öğretmen olarak atansalar (Çaha, 2010: 112) ve bu şekilde verilebilecek örnekler çoğaltılabilse de gerek tarihsel olarak ilk basılan ilmi-hal, gerekse sonraki tüm ilmi-hallerde genel olarak cinsiyete dayalı meslek ayrımına bakıldığında, kadının ve erkeğin geleneksel rollerine benzeşen mesleklerde resmedildiği saptanmıştır. Bu yönelimin alanyazındaki söylemlerle aynı çizgide ilerlediği (Kazgan, 1982; Doğramacı, 1997; Anker, 1997; Sivaslıgil, 2006; Parlaktuna, 2010; Savran, 2008; Tekeli, 2017), tüm ilmi-hal kitaplarında mevcut olduğu ve çoğunun dil kullanımlarıyla da bu yönelimi desteklediği, bu bölümle ilgili çıkarımlardan biridir. Kadınlı erkeğin farklı iş kollarında ele alınmasında ve bu alandaki değişimlerin ve kırılmaların eserlere yansımaması durumu, bu konudaki geleneksel tavrın devam etmesi olarak nitelendirilebilmektedir.

Basımı günümüze en yakın olan Ahir Zaman İlmi-hali (Kırbaşoğlu, 2015) özelinde, önceki ilmi-hallerden o güne kadının çalışma hayatındaki ve kamusal alandaki varlığındaki değişimi, günümüzün modern dünyasında kadınların yabancı ülkelerdeki işlerde çalışmasının dahi normal karşılandığını belirterek ortaya koymuştur. Kadının statüsündeki tüm bu değişime dikkat çekilmesine ve kadınların artık alabildikleri eğitimle birlikte bilgi çağının gereği olarak farklı iş kollarında istihdam edilebilmekte olduğunu belirtmesine karşın, yine kadının annelik rolü ortaya çıkarılmıştır. Bu durumun yaslandığı temel tabanın, kadının *tamamlayıcılık* özelliğini pekiştirecek ataerkil ideolojiden beslendiği düşünülmektedir.

Kadının ev içi ücretsiz emeğinin ilmi-hallerdeki temsili yalnızca Tam İlmi-hal Seadeti Ebediyye (Işık, 1979) adlı eserde, ücrette adaletin sağlanması ise yalnızca Hanımlara Özel İlmi-hal’de (Beşer, 1993) yer almıştır. Bu yüzden konuya ilişkin herhangi bir değişim saptanamamıştır. Bu durum, kadının ev içi ücretsiz emeğine ilişkin bir farkındalığın oluşmadığı veya benzer çalışmaların belirttiği üzere (Savran, 2008; Tekeli, 2017), ev içi emeğin karşılıksız/ücretsiz olması gerektiğine ilişkin bir

yargının varlığı olarak nitelendirilebilir.

Eserlerde kadının çalışma hayatındaki yerinin dönemsel olarak olumlanmakla birlikte (örneğin İslam Dini, Ahir Zaman İlmihali, Diyanet İlmihali ve Hanımlara Özel İlmihal'de kadının çalışması olumlu karşılanmıştır), kadının geleneksel rollerine yakın mesleklerde, erkekten daha düşük ücretlerle çalıştırılmasını ve ev işinin önemsiz addedilmesini öngören kadim ataerkil ideolojiden ve kültürün etkisinden kopamadığını göstermiştir. Ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşların kadının çalışmasına yönelik her türlü önlemine karşın, statükonun aşılmadığı, kadını çalışma yaşamından uzak ve/ya sınırlı tutan, asli işini ev işleri olarak gören fikrin ilmihallerde dönemsel farklılık arz etmeyen bir konsensüs olarak ele alındığı söylenebilir. Ayrıca, kadının çalışma hayatının ilgili eserlerde ele alınmamış olması yazarlarının bu konuda farkındalıklarının oluşmamış olmasına, yazılan dönemde kamuoyunda böyle bir beklentinin ve/ya rahatsızlığın oluşmamış olmasına veya yazar tarafından ücret adaletsizliğinin erkeklerin lehine olumlanmasına bağlanabilir. Zira 1987'de kaleme alınan Hanımlara Özel İlmihal'in (Beşer, 1993), kadına ilişkin adaletsiz ücretlendirmenin gündeme geldiği dönemlere rastladığı görülmektedir. Neticede tez, önceki çalışmalarda desteklendiği üzere, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etkisiyle kadınların ücretlendirmede, meslek içinde yükselmede, aile ve çalışma hayatının uzlaşısı gibi durumlarda sorunlarla karşılaşmakta olduğunu (Y. Ecevit, 2011; Akduran, 2011) ortaya koymaktadır. İlaveten cinsiyete dayalı meslek ayrımının kadının çalışma hayatında karşılaştığı zorluklardan olmaya devam etmesi de (Doğramacı, 1997; Anker, 1997; Sivashgil, 2006; Parlaktuna, 2010) ilmihallerin okurlarına kısmen naklettikleri konular arasındadır.

Kadının toplumsal hayatına ilişkin bulgularan bir diğer alt kategori olan sosyal haklar, bu çalışma bağlamında eğitim ve öğrenim haklarıyla mülkiyet ve miras haklarıdır.

Üzerinde yaşadığımız topraklar kadının eğitim ve öğrenim hakkı çerçevesindeki değişimler açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı İmparatorluğunun sınırlarının genişlemesiyle ve İstanbul'un fethedilmesiyle İstanbul ve bazı büyük kentlerde ortaya çıkan harem, kadının özel alanda kalmasının önemli bir göstergesi olmuştur. Haremler, kadının bu konumunun yeniden üretim mekânı haline gelmiştir ve bu kadınlar, yalnızca haremdeki hemcinsleriyle ve ailesindeki erkeklerle görüşebilmekte, kısıtlı imkanlarla yabancı dil, kadınlıkla ve geleneksellikle bağdaşan kilim, el işi ve dikiş gibi dersler alabilmektedir (Doğramacı, 1997: 2). Kadınlara bu

müfredatta bir eğitimin uygun görülmesinin temelinde ise her birinin ev işlerinde, çocuk bakımında ve yetiştirilmesinde ve ev ekonomisinde mahir birer kadın olarak yetiştirilmesi gayesi yatmaktadır (Bora, 2017: 743). Ancak nakış dersini verecek kadın öğretmen bulunamadığı için bu dersleri erkek öğretmenler vermiş, kadın öğretmene duyulan ihtiyaçla daha sonraki dönemlerde kadın öğretmen okulu açılmıştır (Erken, 2020: 392). Bu dönemde, yaşam tarzları arasındaki belirgin farklara rağmen kırsaldaki kadınla saraydaki kadının ortak noktası eğitim haklarından yoksun olmalarıdır.

19. yüzyıl ve sonrasındaki akımlara koşut olarak Osmanlı'da da kadının eğitimi konusunda sınırlı da olsa birtakım gelişmeler yaşanmıştır. 1869 Maarif Nizamnamesiyle 6-10 yaşları arasında kızların, 7-11 yaş arasında ise erkeklerin okula gitmesi zorunlu hale getirilmiştir (Akyüz, 1982: 108). Akabinde 1876'da 1. Meşrutiyet Anayasası ile öğretimin ilk aşaması tüm Osmanlı halkına zorunlu olacak şekilde düzenlenmiş, böylece kadınların ve erkeklerin eğitim hakkı hukuken belirlenmiştir (Tümer-Erdem, 2013). Ücretsiz temel eğitim 1923'te zorunlu hale getirilmiştir (Z. F. Arat, 1998: 51).

O günden bugüne devletin ve sivil toplum örgütlerinin yaptığı tüm çalışmalar kız çocuklarının da erkek çocukları gibi aynı eğitim hizmetlerine eşit erişim imkanlarının sağlanmasına yöneliktir. Bu husus Anayasamızda (1982) herkesin eğitim ve öğrenim hakkı olduğu, kimsenin bu haklardan yoksun bırakılamayacağı ve ilköğretimin cinsiyet ayrımı yapılmaksızın tüm vatandaşlar için zorunlu olduğu belirtilerek teminat altına alınmıştır. Kadınların daha iyi bir eğitim almalarına ilişkin hususlar, Birleşmiş Milletler'in *Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri* arasında da yerini almıştır (UNDP, 2020).

Cinsiyete dayalı okuma yazma oranları baz alındığında, 2017 ve 2019 yılları arasında 6 yaş üstü toplam nüfus içinde okuma yazma bilen kadın ve erkek sayısının yükseldiği, okuma yazma bilmeyen kadın ve erkek sayısının ise düştüğü; fakat bu oranın erkeklerin lehine daha fazla oranda gerçekleştiği görülmektedir (TÜİK, 2019).

Türkiye'de kadın ve erkek nüfusun eğitim hizmetlerinden eşit yararlanmalarını sağlamak adına eğitim seferberliği başlatılmış, Millî Eğitim Bakanlığı'na desteklenen ve diğer bakanlıklara bağlı müdürlüklerle üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları tarafından desteklenen ve bir kısmı halen devam etmekte olan projeler, kampanyalar ve kurs programları düzenlenmiştir.

İlmihallerde kadının eğitim ve öğrenim hakkındaki değişimler bağlamında

varılabilecek nokta, eğitimin bir hak olarak ilmiyal tarzı eserlere yansımasının, *İnsan Hakları Belgelerine* girişı olan, 1975'te Birleşmiş Milletler Kurulu'na "Kadının On Yılı" olarak ilan edilen 1975-1985 dönemi sonrasına denk geldiğidir. Bu dönemden sonra, toplumsal cinsiyet eşitliğı bağlamında kadının eğitim olanaklarına ulaşması bir hak olarak görülerek gerek uluslararası gerekse ulusal mevzuatın gündeminde yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla kadının eğitim ve öğrenim şartlarına ulaşması gerekliliğı, bu dönemden sonra yazılan Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve Ahir Zaman İlmihali'nde (Kırbaşıoğlu, 2015) temel bir hak olarak ele alınmıştır. Eğitimi konu alan diğer ilmihallerin ise, yalnızca kadının toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin belirlenimleriyle beslenmiş olan temel dini eğitimden bahsettiğı bir diğer saptamadır.

Kadının sosyal hakları bağlamında ilmihallerde yer alan bir diğer kategori olan miras ve mülkiyet hakkı konusunda, tarihi süreçte Osmanlı hukukunda mülkiyet hakkı hususunda cinsiyet ayrımı güdülmeyip, kadınların alım-satım, vasiyet, miras, hibe, mehir gibi yollarla birtakım mallara sahip olduğu bilinmektedir. Özellikle taşınır mallar konusunda kadınlar mülk edinmişken, bekar veya evli olmak bu haklarına herhangi bir sınırlama getirmemiştir (Akyılmaz, 2017). Anayasamızda (1982) ise mülkiyet ve miras hakkı bir arada verilmiş, herkesin mülkiyet ve miras hakkına sahip olduğunun altı kesin çizgilerle çizilmiştir. Bu bakımdan bu bölümde mülkiyet ve miras hakkı bir arada işlenmiştir.

Alanyazında kadının miras ve mülkiyet hakkıyla ilgili yapılan birtakım çalışmalar mevcuttur. Örneğın Yazır (1979), miras dağılımı konusunu, erkek ile kadının bir hayat kurmasıyla bağdaştırmıştır. Bu görüşe göre harcama sorumluluğı erkeğe yüklenmiş olduğundan erkeğin harcaması çok olacaktır. Dolayısıyla bu masrafın da gelirle orantılı olması gerekmektedir ki, bu noktada kadına daha fazla veya eşit pay verilmesi iktisadi, adli ve haklar bağlamına aykırı görülmüştür. Garaudy (2015) de bu durumu, Arap toplumunda tüm maddi yükümlülük erkeğin üstünde olduğu için çağın durumuna bağlamış, o günkü şartlarda erkeğin, kadının iki katı oranda hisse almasını doğru bulduğunu belirtmiştir.

Bir diğer görüşte, miras ve mülkiyet konularının konfigürasyonunda, Arap kültürünün kadına mirastan pay düşürmezken, dönemin İslam kültürünün kadına, erkeğin hissesinin yarısı kadar pay vermeyi öngördüğü belirtilmektedir. Osmanlı Hukuku ise bir noktada İslam Hukukunun Hanefi mezhebinin şer'i esaslarını kabul ederken, bir yandan da eski Türk devletlerinin örfi hukukunu baz alarak karma bir mülkiyet sistemi oluşturmuştur (Şimşek, 2011). 1858 yılında düzenlenen Arazi

Kanunu ile kadınlar da mirasa ortak kılınmıştır (Kodaman, 1990: 143).

Türkiye Cumhuriyeti'nin hukuk sisteminde ise, 1921 Anayasası savaşlarla ilgili olduğu için bu yasada mülkiyet konusunda herhangi bir madde bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte 1924 Anayasası mülkiyet hakkını içeriğine dahil etmiş, 1961 anayasası ile de temel hak ve hürriyetler anayasada daha geniş ve kuvvetli bir ortam bulmuştur. Nihayetinde 1982 Anayasası ile mülkiyet ve miras hakkı tek bir maddede toplanarak sonrasında birkaç düzenlemeyle güvence altına alınmıştır (Şimşek, 2011).

Yüzyıllardan beri süregelen mülkiyet ve miras konusundaki tartışmalar, eserlerin yazarlarının da konuya farklı yaklaşımlarına zemin oluşturmuştur. Bu kaotik durum, Cumhuriyet Dönemi'nde yazılmasına rağmen, birtakım ilmiyelerin Anayasanın mirasta ve mülkiyette eşitlik ilkesinin olduğu gerçeğini ortaya koymayacak şekilde kurgulandığını göstermektedir. Diğer bir deyişle, Türkiye'de yeni devletin getirdiği anayasal düzenlemelerin, bu düzenlemeler sonrasında yazılan ilmiyal eserlerine yansımadağı ve değişimi teğet geğtiği saptanmıştır.

Üçüncü alt kategoriye oluşturan kadının siyasal hakları konusu ise ilmiyelerde seçme ve seçilme hakları çerçevesinde işlenmiştir. İlmihallerin bu konudaki eğilimi bir farklılık arz etmektedir: Eserler kadının seçilme ve siyasal birer karakter olarak siyasette var oluş haklarına (Ahir Zaman İlmihali dışında) erişimi konusundaki olumlu değişim seyrini görmezden gelirken, kadının seçme hakkını olumlar bir tavır izlemişlerdir. Konunun tarihçesine göz atıldığında, eski Türk toplumlarında kadının erkeklerle eşit siyasal haklara sahip olduğu ve devlet yönetimine doğrudan katılım sağlayarak devleti erkeklerle beraber yürüttüğü görülmektedir (İnan, 1975: 26-28).

Diğer yandan İslamiyet'ten önceki Arap toplumlarında kadının devlet yönetimine katılımına ilişkin bir bulguya herhangi bir kaynakta rastlanmamıştır. İslamiyet'le birlikte Hz. Muhammed Dönemi'nde ise her ne kadar yine kadınların siyasette aktif olarak yer aldıkları görülmese de bu kadınların o dönemlerde siyasal bir kimlik taşımadıkları anlamına gelmemektedir. Hz. Muhammed'in yabancı elçilerle görüşmelerinde eşi Hz. Ayşe'nin yanında yer aldığına dair söylemler mevcuttur (Çakın, 2016: 116; Akkaya, 1991: 238).

Osmanlı Devleti'nde ise kadının hayatındaki sınırlamalar, bu çalışmada daha önce sözü edildiği gibi 2. Meşrutiyet'e kadar siyaset ve kadın konusunda da varlığını sürdürmüş ve kırımlar Meşrutiyet'le birlikte başlamıştır. Bu dönemde kadınların kendi alinyazılarını değiştirme uğraşları olarak algılanabilecek hareketlerinde,

özellikle siyasal hak talepleri, çıkardıkları gazete ve dergilerle başlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki sürece bakıldığında bir gazetede çıkan ifade aslında durumun özetini gözler önüne sermektedir “Bu asabi tabiatlı cinsi latifler kırmızı rujlarıyla Meclise girseler seyretmek ne kadar da hoş olurdu.” (Zihnioğlu, 2003). Bu söylem, kadının siyasi katılımının, yaratılışıyla entegre edildiğine dair bir göstergedir.

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin kadının da erkeğin de siyasal kararlara katılımında, dolayısıyla eşit vatandaş statüsünde olmalarını sağlamalarına ilişkin devlet ayağındaki çalışmalar, ta ki 1930'da Türk kadını yerel seçimlerde seçme ve seçilme hakkını, 1934'te ise genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkını elde edene kadar kısıtlı bir çerçevede kalmıştır (KSGM, 2017). Bu hak ile 22 yaşını bitirenler seçme, 30 yaşını bitirenler ise seçilme hakkına sahip olmuşlardır. Fakat kadınlar seçme haklarını kullanırlarken, seçilme haklarını kullanamadıkları gibi, yıllar içerisinde de sayılarında gerileme görülmüştür (Tekeli, 2017). Bunun yanında yeni devletin kuruluş yıllarında kadın, *kadın merkezli* bir siyaset yaparken, sonraları ise eril bir siyaset çizgisi benimsemiştir. Diğer bir deyişle 1950'lerden sonraki siyasal hayatta kadın, kendini erkeklerle eşit olmayan, parti merkezli bir siyasal ortamda bulmuştur (Mutlu, 2017).

Öte yandan, siyasi alanda adını duyurmak isteyen kadınlar, Nezihe Muhittin ve Nimet Remide öncülüğünde 1923'te *Kadınlar Halk Fırkası*'nı kurmak amacıyla bir girişimde bulunurlar (Toprak, 1988). Asıl amaçlarının siyasi olmaktan öte toplumsallaşma ve eğitim konularında kadınların ilerlemesi olduğunu söyleyen kuruluş, toplumu, cinsiyet temelli ayrımcılığın yer aldığı bir fırkanın zamanın şartlarına uymaması nedeniyle Ankara'nın onayını alamaz; ancak kadınlara bir cemiyet kurmaları önerilir ve 1924'te *Türk Kadınlar Birliği* kurulur. Derneğin çalışmalarıyla kadınlar yerel ve genel düzeyde seçme ve seçilme hakkını elde ederler. 1935'te *Onikinci Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi* (Dünya Feminist Kongresi veya 1935 Türkçesiyle Arslulusal Kadınlar Birliği Kongresi olarak da adlandırılabilir), İstanbul'da toplanır ve tüm dünya basınından yoğun ilgiyle izlenir. Bu vesileyle Türkiye'de feminist oluşumun ilk evresi oluşur. Fakat genel siyasi yapıdan dolayı birçok örgüt gibi Kadınlar Birliği de kapatılır (Toprak, 1994). 1951'de Kadınlar Birliği tekrar kurulsun ve kurucu üyeleri siyasette bilfiil bulunsun dahi kadın hareketi kendini gösterebilmek için 1980'leri bekleyecektir.

Muhafazakâr modernleşme döneminde (1945-65 arası), 1940'ların ikinci yarısında Türkiye'de çok partili hayata geçişin ardından kadınların tek partili

dönemdeki seçim imkânları ortadan kalkmış ve siyasi partilerin rekabeti kadınların zararına olmuştur. Muhafazakâr bir ideoloji izleyen Demokrat Parti'nin tutumu diğer partileri de etkileyecek, hatta Cumhuriyet Halk Partisi de kadınlar konusundaki stratejisinde değişikliğe gidecektir. Görüldüğü gibi tek parti döneminde olduğu gibi çok partili dönemde de kadınların siyasetteki simgesel rolleri devam etmiştir. Fakat burada dikkat çeken bir nokta, kadın parlamenterlerin, erkek parlamenterlere göre daha eğitilmiş olduklarından daha seçkin bir grubu temsil ederlerken, bir yandan temsil ettikleri kadın nüfusun eğitimsiz oluşunun arada bir uçurum yaratmış olmasıdır (Tekeli, 1982b: 383-388).

1950'lerin sonlarından itibaren siyasi partilerde kadın kolları kurulmaya başlanmış, görünürde kadınların da kamusal alanda ve politikada varlığı bu yapılanmayla ispata çalışılmıştır. Fakat kadınların parti yapılanmasındaki gerçek görevlerine bakıldığında, kadın kollarının erkeklerin gölgesinde kaldığı, görevlerinin partiye üye kaydı yapmak, mahallelerdeki seçim kampanyalarını yürütmek, partinin bütçesine gelir sağlayacak olan kermes türü faaliyetleri düzenlemek gibi *mutfak işlerinden* oluştuğu göze çarpmaktadır. Ayrıca bu kolların kendilerine ait bağımsız bir bütçeleri yoktur ve gerek genel gerekse yerel seçimlerde aday gösterilen kadın adaylar bu kollardan değil, partinin temel yapısındaki erkeklere yakın kadınlardan oluşmaktadır (Alkan ve Çakır, 2014: 234). Bu durum, kadının siyasete katılmış gibi görünse dahi, yine toplumsal cinsiyet eşitsizliği etkisinde bir şekilde ikincil planda kalışının görüngüsü olarak yorumlanabilir.

Kadınların parlamentoda yer almaları konusu ise kadınların siyasal hayattaki temsili açısından çelişkili bir durum sergilemektedir. Kadınların niceliksel olarak parlamentodaki temsil sayılarının çok olması, kadın sorunlarını yeterince gündeme taşıdıkları anlamını taşımamaktadır. Dolayısıyla nüfusun yarısını oluşturan kadınların parlamentodaki temsili eşitlik ve adalet ilkeleriyle ters düşse de niteliksel olarak temsiliyeti göz önünde bulundurmak gerekir (Güneş-Ayata, 2011a: 70). Mutlu'nun (2017) tespitine göre kadınların siyasi ortamda “kadın olarak kendilerini gerçekleştirebilmeleri” için yalnızca niceliksel artışlarının yanında, niteliksel olarak eril siyasetten ziyade kadınsı değerlerin öne çıktığı dişil siyaset dilini ve üslubunu geliştirmeleri lazım gelir. Bu noktada da siyasal yelpazenin hangi tarafında durduklarına bakılmaksızın bir kadın ittifakı oluşturarak bu soruna çözümler bulmaları gerekmektedir.

Nitekim Birleşmiş Milletler Kadın Birimi ve Parlamentolar Arası Birlik tarafından hazırlanan *Siyasette Kadın Haritası'nın* (Women in Politics- IPU and UN, 2020) verilerine göre, dünyada kadın milletvekili oranı her zamankinden en yüksek seviyede olduğu, 20 ülkenin hükümet ve devlet başkanının kadın ve kadın bakanların oranının %21,3 olduğu belirtilmektedir. Bu oranlara karşın parlamentoların 4'te 3'ünün hala erkekler tarafından tutulmasından dolayı kadın temsiline yetersiz olduğunun altı çizilmektedir. Türkiye ise bu listenin son sıralarında yer almaktadır.

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, kadınların bireysel siyasal katılımları noktasında oy vermelerine ilişkin iki eğilimleri ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki kadınların siyasete ilgisiz olmaları, ikincisi ise eşlerinden etkilenecek oy kullanıyor olmalarıdır (Güneş-Ayata, 2011a). Kadınların siyasi katılımlarını artırmaya yönelik stratejilerden olan kota uygulaması ise kadınların yalnızca cinsiyetlerinden dolayı siyasette var olmalarından dolayı eşitlik ve liyakat ilkesiyle ters düşeceği için kimi çevrelerce uygunsuz bulunmaktadır. Kimi çevreler ise kadınların da erkekler kadar yetkin olduklarını düşünerek ve erkeklerin kadınların çıkarlarını kadınlar kadar düşünemeyeceklerini öne sürerek bu durumu desteklemektedirler (Dahlerup, 2005: 144-145).

Kadınların toplumsal siyasal katılımları konusunda ise kurumsallaşmış siyasette kadınların önüne diğer alanlardaki gibi engeller çıkmaktadır. Bu engeller siyasetin uzun ve sık çalışma saatleri, geceleri çalışma ve yarışma gibi toplumun kadınlığa addettiği görevlerin ve sorumlulukların dışında birtakım faktörler gerektirmesidir. Bu bakımdan erkekler siyasi alanda kadınlara ya kadınların arasında (1960'larda başlayan ve 1980'lerde yasaklandıktan sonra tekrar kurulmaya başlayan kadın kollarının sosyal, eğitim ve sağlık gibi alanlara yönelik hizmetler), ya karar alma mekanizmaları dışında pasif görevlerde yer vermektedirler. Yine bazı kadınlar da siyasetteki varlıklarını, aslında siyasi aktiviteleri sınırlı tutarak, eşlerinin yanında, kontrolünde ve eşlerine yardım amaçlı yapmalarıdır (Güneş-Ayata, 2011b). Eşleri bir şekilde siyasetten çekilmek zorunda kalmış kadınların politikaya devam ettirilmeleri ise *dulluk hakkı* olarak adlandırılmaktadır (Tekeli, 2017). Bunun yanında bağımsız kadın politikacılar da vardır ki, bu kadınlar iki ayrı şekilde incelenebilmektedir. İlk bağımsızlar aslında bağımlı olan, mahalli politikacılar arasında çokça rastlanan ana modelini sürdürenlerdir. İkinci model ise cinsiyetsizmiş gibi davranan ve merkezi politikacılar arasında bulunan, eğitim seviyesi yüksek kadınlardır. Her durumda

kadınlar ancak erkek egemenliğinde kısıtlı olarak siyasete katılabilmektedir (Güneş-Ayata, 2011b).

Kadınların siyasi hayatta gerek niteliksel gerekse niceliksel olarak aktif anlamda var olamamalarının temelinde yatan şartların, toplumun kadına uygun gördüğü toplumsal cinsiyet rolleri ve kültürle ilintili olduğu, yukarıda örneklenen alanyazınca altı çizilmiştir. İslami yazında ise, kadının politik katılımı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mernissi (1987), kadınların Müslüman bir ülkede yönetici pozisyonunda çalışabileceğini dile getirmiştir. Öte yandan Roald (2002: 186-189), farklı isimlerin bir yandan kadının evde çocuklarına bakması gerektiğini savunurken, diğer yandan ise kadın liderliğini olumlayan bir tavır sergilediklerini belirtmiştir. Tüm bu bilgilere ilaveten belirtmek gerekir ki, sayıca az da olsa Müslüman devletlerde kadınların devlet yönetiminde yer aldıklarına rastlanmaktadır. Bennett (2010), bu konuya yer verdiği çalışmasında kronolojik olarak Benazir Butto (Pakistan), Khaleda Zia (Bangladeş), Tansu Çiller (kendi soyadını kullandığından da bahsedilmiştir, Türkiye), Sheikh Hasina (Bangladeş) ve Megawati Sukarnoputri (Endonezya) bahsetmiştir. Nüfusunun ikinci büyük topluluğunu Müslümanların oluşturduğu Etiyopya’da Sahle Work Zewde, 2018 yılında ilk kadın devlet başkanı olmuştur (BBC, 2018). Bunun dışında Tanzanya Devlet Başkanı John Magufuli’nin COVID-19 nedeniyle hayatını kaybetmesinin ardından başkan yardımcısı Samia Suluhu Hassan, ülkenin ilk kadın devlet başkanı olmuştur (BBC, 2021).

Kadının siyasi haklarının tarihine ve aynı şekilde ilmi hallerin yazılma dönemine bakıldığında, bu hakları elde etmelerindeki sürecin ilmi hallere yansıdığını söyleyebilir. Nasıl ki İslam alimleri arasında kadının devlet başkanlığı yapip yapamayacağı konusunda ikilemler varsa (Akkaya 1991: 239), bu farklı yorumlamalar ilmi hallere de yansımıştır. Alanyazındaki araştırmaların ortaya koyduğu gibi (Sancar, 2014; Güneş-Ayata, 2011a, 2011b; Tekeli, 2017), kimi eserler kadının siyasi haklarını kullanmalarını onaylarken kimileri ise bu durumu dinen makbul görmediklerini belirtmiştir.

Nitekim İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991) gibi eserlerin, gerek yayın tarihleri gereğince gerekse kadını siyasetten uzak tutan bir eğilimde olmaları nedeniyle bu

konudan bahsetmedikleri düşünülmektedir.

Kadının politik katılımını hem seçme hem de seçilme konusunda destekleyen ilmi-hallerden Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006), Ahir Zaman İlmihali (Kırbaşoğlu, 2015) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali ise (Tabakoğlu ve Kara, 1980), kadınların siyasette göreceli olarak aktif yer aldığı bir dönemde yazıldıkları için çağın gereklerini ve değişimleri göz ardı etmemişler, kadınların bu doğal hakka bir birey olarak sahip olduklarını söylemişlerdir. Fakat eserlerin söylemlerinin, kadının siyasetteki tam temsilinin sağlandığı gibi bir çağrışım uyandırmakta olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Eserler, kadına uygun gördükleri sınırlı siyasi katılımla günün şartlarını izlememekte ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin siyasetteki görüngüsünü teğet geçmemektedir.

İlmihallerde, kadının toplumsal hayatı bağlamında ele alınan konulardan dördüncüsü olan kadın ve şiddet bağlamı, dünyanın pek çok yerinde ve Türkiye’de yaygın bir toplumsal problem olagelmıştır (WHO 2014; 2018). Ülkemizde kadına yönelik şiddetle ilgili çalışmalar ve konuya yönelik tedbirler her geçen gün artmakla birlikte, şiddet yine de önü kesilemeyen bir olgu olarak devam etmektedir. Bunun nedeni ise aile içindeki şiddetin yine aile içinde kalması, kadınların ve aile içinde şiddet gören bireylerin şiddet gördüklerine dair ilgili mecralara başvuruda bulunmamaları veya konuyla ilgili bilgi yetersizlikleri olarak özetlenebilir.

Konunun tarihine göz atıldığında Batı’daki İkinci Dalga Feminizm’in etkisi ülkemizde 1980’lerden sonra kurulan çeşitli kadın dernekleri aracılığıyla kadınlar şiddete ilişkin mücadelelerinde görünür olmuş, artık kadınlar toplantılarla, sokak gösterileriyle ve çıkardıkları dergilerle bu mücadeleye baş koymuşlardır (Işık, 2002). Uzunca yıllar devam eden ve hala devam etmekte olan bu çalışmalarla devlet düzeyinde aile içi şiddete karşı kurumsallaşmaya yönelik çalışmalar da eklendiğinde, ayrıca uluslararası sözleşme ve antlaşmaların yerelde uygulanmasını öngören çalışmalarla birlikte aile içi şiddete yönelik mücadelenin devam ettiği yönünde bir yorum yapmak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla ilmi-hallerin son dönemde yazılanları bu mücadele ve çalışmalara uzak kalamamış, her ne kadar birtakım ilmi-haller şiddetin kültürel kökeninden uzaklaşmasalar dahi, Ahir Zaman İlmihali (Kırbaşoğlu, 2015) ve Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002), aile içindeki şiddete kesinlikle karşı çıktığını net bir dille ifade etmişlerdir. İlmihallerdeki bu farklı yönelimlerle literatürde din ve şiddetin meşrulaştırdığına dair ihtilaflı bilgilerinin (Kutluay, 2018; Taslaman ve Taslaman, 2019; Eryiğit-Bader, 2018) birbiriyle

örtüştüğü söylenebilir.

### 5.3. Evlilik ve Aile Hayatında Kadın

Aynı evde yaşayan ve birbirleriyle sürekli etkileşim içinde bulunan, evlilik, kan bağı veya evlat edinme yollarıyla birbirine bağlanmış anne, baba ve çocukların oluşturduğu toplumdaki en küçük sosyal kurum (Çağan, 2011) olarak çok öz halde tanımlanabilecek olan aile, ekonomi, siyaset, eğitim, din gibi temel toplumsal kurumlarla ilişki halindedir.

Aile kurumunun işlevleri arasında neslin devamının sağlanması ve yeni neslin yetiştirilmesi, sosyalleştirilmesi gibi psikolojik-biyolojik-pedagojik işlevlerin yanı sıra, ekonomik, dini ve boş zamanları değerlendirme işlevleri de bulunmaktadır. Bu anlamda aile, önemi toplumdan topluma değişmekle birlikte, toplumun en temel kurumu haline gelmiştir (Zabun, 2009: 98).

Literatürde aile, “kadını koruma refleksini kanunlaştırdığı” (Hüsrevoğlu, 2010: 14) ve kadını ezilmişliğe götüren bir kurum (Eliuz, 2011) olarak algılanırken, aynı zamanda İslam’ın aileye yönelik olumlu söylemini destekler boyutta farklı görüşler mevcuttur (Karaman, 1991; Roald, 2002; Ibn Ally, 1999).

Tezin konusu bağlamında ailenin, toplumu oluşturan kadının ve erkeğin bir arada yaşadığı bir kurum olması dolayısıyla ilmi hallerde genişçe yer almakta olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda Şefkatli-Tuksal (2012), evliliğe ilişkin düzenlemelerin kadın ve kocanın evli oldukları dönemde toplumdaki bu değişimleri yapmaya maddi ve manevi tasarrufları olamadığı için, ataerkil bir geleneğin çatısı altında düzenlendiğini belirtir. O dönemdeki androsentrik yapı korunmuş, bu yapının üzerine ahlak ve vicdan konusunda eklemeler yapılmış, eşitlik kavramı ise uzak kalmıştır. Dolayısıyla eşitsizliklerin yaygın olduğu konularda görece adaletli ve hakkaniyetli prensipler oturtulmaya çalışılmıştır.

Ailenin ve evliliğin din kurumuyla etkileşimine İslamiyet özelinde bakıldığında, İslam hukukunun nikah, eş seçimi, aile içi roller, karı kocanın birbirlerine karşı sorumlulukları, ebeveynlerin ve çocukların karşılıklı sorumlulukları gibi daha birçok konunun İslami eserlerin içeriğinde yer aldığı görülmektedir. Bu bakımdan İslamiyet’in aileye verdiği önem, İslami eserlerle metinlerarasılık yoluyla bağlantısı bulunan ilmi hallerde yerini bulmuştur.

Kadın ve aile ilmi halleri üzerine yaptığı çalışmasında Çetin (2016), bu eserlerde Kur’an ayetlerine referansta bulunarak kadının, kocasının huzurunu

sağlamak için, yine erkeğin kendisinden yaratılan bir varlık olduğunu saptadığını belirtir. Oysa ki Bakara ve Rum surelerine atıfta bulunularak her iki cinsin de cinsiyetçi rollerle donatılıp birer birey olarak algılanmamasının, “dinin anlaşılma biçimleri olan fıkha ait söylem ve yaptırımlarla kutsanarak mutlaklaştırılan” rollerin kadın gözüyle nitelendirilmesi gereğinin altı çizilmiştir.

Benzer şekilde Büyük İslam İlmihali de evliliği ve aileyi yüceltmıştır: “Evleniniz çoğalınız. (...) Aile hayatı, toplumsal varlığın başlangıcıdır. İslamda aile teşkilatı pek önemlidir. Aile ferdleri, başta zevce ile zevceden ve bunların çocuklarından ibarettir” (Bilmen, 1947: 480). Eser, bu demeciyle aileye ve ailenin önemine değinmiştir. Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye bir Hadise atıfta bulunarak evlilik ve aile kurumuna verdiği değeri şu sözlerle dile getirmiştir: “Nikah yapmak benim sünnetimdir. Sünnetimi yapmayan kimse benden değildir.” (Işık, 1979: 564).

Ne var ki İslami kaynaklarda evlilik ve ailenin öneminin vurgulanmasına karşın, İslam ve kadın konusunda öne çıkan itilaflı konulardan biri de evlilik ve aile kurumu olagelmiş, özellikle erken yaşta evlilik, aile içi roller, çok eşlilik gibi konularda ortaya çıkan problem ortamı yıllardır birçok tartışmanın gündemini oluşturmuştur. Evlilik ve aile konusunun bu denli tartışılır hale gelmesini Diyanet İlmihali şu söylemleriyle dile getirmiştir:

Son dönemlerde modern anlayış ve yaklaşımların da etkisiyle evlenme akdinin şekil şartları, evlilikte mal rejimi, aile reisliği, boşama yetkisi gibi konular tartışılmaya, bu konularda klasik fıkıh doktrindeki görüşlerin veya çağdaş telakki ve uygulamaların değişmez nihai değer ve hedefler olup olmadığı karşılıklı olarak öne sürülmeye başlanmıştır. Bu tür iddiaların bütün yönleriyle ele alınıp tartışılması ve sonuca bağlanması bu ilmihalin amacını ve hacmini aşar. Bununla birlikte, bu tür konuları soğukkanlı bir şekilde tartışma imkânı bulunduğunu, bunların dinin dogmatik önermeleri olarak değil, temel ilke ve amaçların belli zaman ve zemin şartları içinde gerçekleştirilmesini en güzel bir şekilde sağlamaya yönelik düzenlemeler olduğunu düşünmek mümkün ve belki daha doğrudur. Öte yandan çağdaş toplumların uygulamalarını da tek değer ve ölçü almak insanlığın gelişim ve değişim çizgisini görmezden gelmek, toplumsal realiteye takılıp kalmak, bilim ve dinin, akıl ve düşüncenin bu konularda yapabileceği olumlu katkıyı peşinen inkâr etmek anlamına gelir (Karaman, vd., 2006: 198).

İslam, bu kadar önem verdiği bir kuruma ilişkin birtakım düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemeler evliliği, aile kurumunu, fertleri ve evlilik birliğinin sona erdiği boşanmayı da kapsamaktadır.

İlmihaller üzerinde yapılan incelemelerde, Şekil 5.5.’te görüleceği üzere, kadının evlilik ve aile hayatıyla ilgili bölümlere rastlanmış, alt kategorilerin ise evlenme ve aile içindeki rollerin dağılımı şeklinde gruplanabileceği belirlenmiştir.

### Evlenme ve Kadın

- Eş Seçimi
- Eşler Arası Denklik
- Nikah Akdi
- Erken Yaşta ve Zorla Evlenme
- Polijini -Çok Kadınla Evlilik
- Evlilik Birliğinin Sona Ermesi- Boşanma
- Eşlerin Birbirlerine Karşı Sorumlulukları ve Görevleri

### Aile İçindeki Rollerin Dağılımı

- Ev İşleri
- Çocukların Yetiştirilmesi
- Hasta ve Yaşlıların Bakımı
- Geçim İhtiyaçlarının Temini

Şekil 5.5. “Evlilik ve Aile Hayatında Kadın” Kategorisinin Alt Kategorileri

#### 5.3.1. Evlenme ve Kadın

İslam’ın kutsal saydığı ve kadının tamamlayıcılık işlevini yerine getirecek temel kurum olarak ele aldığı evlilik kurumunun, ilmi-hallerde birçok açıdan işlendiği bulgulanmıştır. Bu bağlamda ilmi-hallerde evlenme ve kadına yönelik saptanan açılar, eş seçimi, eşler arası denklik, nikah akdi, erken yaşta ve zorla evlenme, polijini-çok kadınla evlilik, evlilik birliğinin sona ermesi- boşanma ve karı kocanın birbirlerine karşı sorumluluklarıdır.

##### 5.3.1.1. Eş Seçimi

İslam ve kadın konusunda tartışma doğuran konulardan biri, evlilik kararını ve eş seçimini kadının ve erkeğin ortaklaşa verip vermedikleri konusudur ve eserler üzerine yapılan okumalarda, bu konuda farklı yorumlamalara rastlanmıştır.

İslam Dini (Akseki, 1960), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983), Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980) ve Kadın İlmihali’nde (Öğüt, 1971) bu konuyu merkeze alan bir bölüm olmamasına rağmen, genel kanının evlenme ve eş seçimi konusunda karar verme merciinin erkek olduğu düşüncesinde toplandığı görülmektedir. Bu düşünceye binaen kadın kararı veren veya seçen değil, kendisiyle evlenilmesi veya nikâh kıyılması hususunda karar alınan ve seçilen taraftır. Öte yandan yayımlanması günümüze yakın ilmi-hallerde kadının da evlenme konusunda erkeklerle eşit söz

sahibi olduğu fikri bulunmakla birlikte ilmiyelerdeki yaygın yönelim, erkeğin evlilik kararını alan ve eşini seçen taraf olduğudur.

Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955: 244), İslam İlmihali (Öngüt, 1998: 658-659) ve Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979: 565) erkeklere nikâhlayacakları kadını seçerken dinine, malına, güzelliğine, asaletine (soyuna) dikkat etmeleri konusunda bazı tavsiyelerde bulunarak, kadını eş tercihinde saf dışı bırakmıştır. Yeni İslam İlmihali ise söylemiyle eş seçiminde erkeğin seçici taraf olduğu tendansını net bir şekilde ortaya koymuştur: “(...) Evliliğin sağlam temeller üzerine oturması ve temiz bir yuva kurulabilmesi için seçilecek eşin, ailesi mazbut, karakteri sağlam, ahlakı olgun olmalıdır. (...) İman etmedikçe Allah’a şirk koşan kadınları almayınız.” (Ateş, 1989: 613). “Eş Seçerken Dikkat Edilecek Husus” şeklinde bir başlık altında “Eş ailenin direğidir. Yuvayı yapan dişi kuştur. Yuvayı yapacak, çocukları eğitecek, yetiştirecek hayat arkadaşını seçerken onun güzelliğinden, soyundan ve malından çok dindarlığına ve iyi ahlak sahibi olmasına dikkat edilmelidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Dört şeyden dolayı kadınlarla evlenilir; malından, soyundan, güzelliğinden ve dininden dolayı. Sen dindar olanı seç, ellerin toprak olsun.’” (Ateş, 1989: 417) söylemleri, bu yönelimini pekiştirir niteliktedir.

Benzer düşüncüyü paylaşan İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi ise kadının seçilen eş olduğunu, nikah tanımındaki “bir kadını (...) kendine eş edinmektir” (Uysal ve Uysal, 1991: 421) sözüyle dile getirmiştir.

Kadının nikahtan önce erkek tarafından görülebileceğine vurgu yapan ilmiyelerden Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, “Nikâhdan önce kızı görmek sünnetdir ve iyi geçinmeği sağlar.” (Işık, 1979: 565) ve Yeni İslam İlmihali “Hz. Peygamber evlenmek isteyenlere, alacakları kızı önce görmelerini bunun ileride anlaşmaları için gerekli olduğunu söylemiştir.” (Ateş, 1989: 417) söylemleriyle yine evleneceği kişiyi görme hakkının öncelikle erkekte olduğunu vurgulamıştır.

Öte yandan yayımlanma tarihi günümüze yakın olan ve dolayısıyla günümüz şartlarına yer veren bazı ilmiyelerin bu konudaki tavrı, çiftlerin eş seçiminde eşit haklara sahip olması ve bu bakımdan kadınların da erkeklerin de müstakbel eş adaylarını evlenmeden önce tanıyıp seçebilecek olmalarıdır. Bu ilmiyelerden biri olan Modern İlmihal “Nikah akdi için öngörülen temel şart, çiftlerin kendi hür iradeleriyle evlenmeye karar vermeleridir.” (İslamoğlu, 2002: 179) diyerek eş seçiminde kadını ve erkeği eşit tutan eğilimini belirtmiştir. Ahir Zaman İlmihali ise gençlerin eş seçiminde aile büyüklerine danışmaları tavsiye edilse de nihai kararı

eşlerin kendilerinin vereceğini açıklamıştır (Kırbaçoğlu, 2015: 353). Hanımlara Özel İlmihal ise “Kadın hiçbir konuda erkekten ayrı tutulmadan büyütülmüş ve yetiştirilmiş, sıra evlenmesine gelmiştir. Damat adayını görmesi bir hakkı ve aynı zamanda bir sünnettir. Beğenmezse reddeder, velilerin ve damat adayının ısrarı hiçbir şeyi değiştirmez.” (Beşer, 1993: 19) söylemiyle evlenme kararını eşlerin birlikte vermesi gerektiğini destekler nitelikte bir açıklamada bulunmuştur.

#### 5.3.1.2. Eşler Arası Denklik

İslam ve evlilik konusundaki çalışmaları meşgul eden bir diğer konu ise evlenecek olan eşlerin birbirine denk olması ve bu denkliğin şartlarıdır. Bu şartlar kadını erkeğe bağımlı hale getiren bir durumu ortaya çıkardığı için tartışma konularından olagelmıştır. *Kefaet* olarak adlandırılan bu duruma ilişkin yapılan okumalar ilmihallerde, evlenecek ve karı koca olacak eşlerin arasında bir denklik olması gerektiğinin ifade edildiğini, erkek tarafında ve erkek merkezli bir denklik arandığını göstermiştir (Uysal ve Uysal, 1991, 226; Karaman, vd., 2006: 214).

Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, evlilikte çiftler arasında bir denkliğin olmasını öne süren bir hükmün Kur'an'da veya Hadis'te mevcut olmadığını bildirmiş, yalnızca bir Hadis'ten yola çıkarak denklikle ilgili yorumlamada bulunmuştur:

Üç şeyi geciktirme. Vakti gelince namazı, hazır olunca cenazeyi ve dengini bulunca evlenecek kızı. (...) Erkeğin bazı bakımlardan kadından aşağı bulunmasının özellikle onun hakimiyeti sağlaması açısından bazı mahzurlar yaratabilmesi sebebiyle alimlerin çoğu evlilikte denkliği şart koşmuşlardır. (...) Evlenmede denklik kadında değil erkekte aranır. Erkek kendine denk olmayan kadınla evlenebilir. Bir kadın kendi dengi olmayan bir erkekle evlense veliler bunları ayırmak için dava açabilirler (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 312).

Modern İlmihal ise denkliğin aile yaşamının düzeni ve sağlığına katkısı konusuna içeriğinde yer vermiştir:

Denklik, eşler arasında dini, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan herhangi bir uyumsuzluğun olmamasıdır. Eşler arasında iyi bir uyumun ve düzenin olması, aile hayatının sağlığı açısından son derece önemlidir. Bu da ancak çeşitli alanlarda birbirleriyle denk olmalarıyla mümkün olacaktır. Mesela çok bilgili ve kültürlü bir eşin, bilgisiz ve kültürsüz bir eş ile uyum içinde olması oldukça zordur. O bakımdan denklik, sosyal gruplaşmaya yol açsa da ailenin sağlığı ve devamı için her zaman önem taşımaktadır (İslamoğlu, 2002: 180).

Diyanet İlmihali ise eşler arasında “Soy, müslüman oluş, dindar oluş, hürriyet, servet ve meslek” (Karaman, vd.: 214) noktasında bir denklik gözetmiş, hatta velisinden izinsiz evlenen tam ehliyetli bir kadının kocasının kendisine denk olmasını şart koşturmuştur. Aksi taktirde velilerin feshedebileceği bu evlilik, eserin

denkliğe verdiği önemi göstermektedir. Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali ise evlilikte beş noktada denklik aranacağını söylemektedir. Bu noktalar soy (yalnız Araplara mahsus olan bir durum), diyanet, mal (Bir erkeğin peşinen yapılacak evlenme masraflarına ve geçim için harcanacak paraya (nafakaya) sahip olması veya onu kazanmasıdır. Buna sahip olmayan bir erkek, fakir bir kadına denk değildir), sanat (süpürgeci, demirci, kan alıcı, derici olan kimse bir manifaturacının, kuyumcunun, aktarın kızına denk değildir) ve hürriyettir (kölelik gibi) (Yavuz, 1983: 343). Eşler arası denklikte aynı şartları koşan İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi ise bu duruma birtakım açıklamalar eklemiştir. “Dindar olan tercih edilmelidir. Bunların erkekten aranması aile huzuru içindir. Bunlar olmadığı halde bir kız kendini istediği erkeğe nikahlarsa caizdir.” (Uysal ve Uysal, 1991: 425) ve “Herkes dengiyle evlenmelidir. İyiler, iyiler içindir. Kötüler de kötüler içindir. Kur’an-ı Kerim’de (Nisa 28) ‘Temiz kadınlar temiz erkekler içindir, temiz olan erkekler de temiz olan kadınlar içindir.’ buyurulmaktadır” (Uysal ve Uysal, 1991: 226).

Yeni Amentü Şerhi denklik konusunu açıklarken yine kadında olması gereken şartları öne sürmüştür: “Kadın mal, yaş, boy ve tahsil bakımından erkekten az olmalı fakat ahlak, haya, takva ve güzellik cihetinden erkeğe üstün bulunmalıdır.” (Kurtulmuş, 1955: 244).

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye ise okurlarına denklik koşullarıyla ilgili detaylı bir bilgi aktarımında bulunmuştur:

Kefâet, kadının erkekde arayacağı şeydir. Erkek altı şeyde kadından üstün veyâ müsâvî olmalıdır. Aşağı san’atlı erkek, yukarı san’atlı kadına küfv olamaz. Ma’âş, ücret ile çalışmak da böyledir. Fıskı yayılmış olmasa da, fâsık erkek, sâliha kıza, hattâ sâlih kimsenin kızına küfv olamaz. Zevcin, mehr-i mu’acceli ve bir aylık nafakayı verecek iktidârda olması lâzımdır. Böyle erkek, dahâ zengin kadına küfvdür. Bu şartlar, nikâh yaparken bulunmalıdır. Sonra zâil olabilir. Köylü, şehrlî kıza küfvdür. Mehr-i mislden az mehr ile nikâhlanan kızın velisi, mehri temâmlatabilir veyâ hâkime nikâhı fesh etdirir (Işık, 1979: 574).

Diğer yandan direkt olarak denklik konusunu gündemine almayan ilmihaller ise Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971), Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947) ve İslam Dini (Akseki, 1960)’dir.

### 5.3.1.3. Nikah Akdi

Aile kurumuna ve evliliğe önem veren İslam dininde nikah sosyal bir sözleşme, dini olmaktan daha öte, kadın ve erkek arasında bağlayıcı bir kontrat (İbn Ally, 1999: 230), Müslümanların yaşamı için zorunlu addedilen bir olgudur (Roald, 2002: 213).

Yapılan analizler, ilmiyelerde bir yandan nikah akdine ilişkin tanımlamalar mevcutken, bir yandan da evlilik kurumuna dair görüşlerin ortaya koyulduğunu göstermektedir.

İlmihallerde, nikaha yönelik farklı tanımlamalar bulunmaktadır. Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali nikaha şöyle tanımlama getirmiştir: “Nikah evlenmek, evlilik manalarına gelir. İslam’da hür olanların izdivacında meşru iki yol vardır: Birincisi nikah yani evlenme, ikincisi ise erkeğin cariye edinmesidir. Hür olmayanların izdivacı sadece nikah yoluyla olabilir. Hür bir erkek istediği kadar cariye alabilir, en fazla dört kadın nikahlayabilir. Cariye edinme nikah yapmayı gerektirmez. Bu şekilde izdivaç hür erkeklere mahsustur.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 480-481).

İslam İlmihali nikahı “Nikah, şer’i usullerine ve şartlarına riayet ederek evlenmek demektir.” (Öngüt, 1998: 657) sözleriyle; Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali ise “(...) Şeriatte ise nikah, kadından faydalanmaya sahip olmak kasdı ile yapılan bir sözleşmedir. (...) (Yavuz, 1983: 341) şeklinde tanımlamıştır. Öte yandan İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, nikahı yalnızca fizyolojik işlevli bir fenomen olarak ele almış, sosyal ve hukuki perspektifini görmezden gelmiştir. Bu esere göre nikah “Cinsel yakınlaşmayı mubah kılmak için bir kadını şer’i ölçüler dahilinde kendine eş edinmektir.” (Uysal ve Uysal, 1991: 421).

Din ve nikâh konusunda öne çıkan durumlardan biri de dini nikah ve resmi nikah gerekliliği ve/ya yerindeliği durumudur.

Evliliği kocanın karısına verdiği “sağlam bir teminat” (en-Nisâ 4/21) olarak nitelendiren Diyanet İlmihali, dini nikâhtan ziyade resmi nikâhı uygun bulmasının nedenlerini sıralamıştır:

Evlenme akdi diğer akitlerden gerek yapılışı gerek bu akde gelinceye kadar sürdürülen hazırlıklar, gerekse bu akdin geçerli olabilmesi için maddî ve şeklî hukuk açısından riayet edilmesi gereken şartlar bakımından ayrılmaktadır. (...) İslâm hukukunda evlilik Hristiyanlık’taki mânasında dinî bir sözleşme sayılmaz. Bir diğer ifadeyle nikâhın mutlaka camî gibi bir dinî mekânda yapılması gerekmez. (...) İslâm hukukunun klasik doktrinine göre evlenmenin bir din adamı huzurunda yapılması şart olmadığı gibi resmî bir memur önünde yapılması da dinen gerekli değildir. Ancak evlenmelerin belirli bir disiplin altına alınması, tarafların, varsa veli ve vekillerinin evlenme veya evlendirme ehliyetine sahip olup olmadıklarının bilinmesi, resmî bir memur tarafından yapılan evliliklerin ispat kolaylığı taşınması, doğacak çocuklarının nesebinin daha kolay biçimde sabit olabilmesi, evlenme engelleri varsa bunların bilinmesi ve ortaya çıkması gibi gayelerle oldukça erken dönemlerden itibaren evlenmelerin devlet kontrolünde yapılmasına özen gösterilmiştir. (...) Netice olarak devletin evlenecek kimseleri evlenme ehliyeti ve engelleri bakımından kontrol altında tutması ve geçerli bir evliliği sağlayacak aleniyeti temin edip evliliğin dinî-hukukî geçerlilik şartlarını bilen bir görevliye nikâhları kıydırması İslâm’ın ruhuna daha uygun bulunmakta ve nikâh akdiyle eşlere sağlanan hukukî garantileri daha temin edici olmaktadır (Karaman, vd., 2006: 199-201).

Modern İlmihal de bir nikah akdinin geçerli olması için öngördüğü şartları şu şekilde ifade etmiştir:

Nikah akdi için öngörülen temel şart, çiftlerin kendi hür iradeleriyle evlenmeye karar vermeleridir. Bu kararlarını ilan ettikleri taktirde evlilikleri sağlanmıştır; ancak sağlıklı bir ailenin ve yuvanın kurulabilmesi için evlenen çiftlerin öncelikle nikahlarının resmi olarak tescil edilmesi, tescil anında şahitlerin bulunması ve velilerinin onay vermesi, kadının mağdur olmaması için ona belirli bir mehrin verilmesi gibi yan şartlara ihtiyaç vardır. (...) Esasen modern çağda eşlerin haklarını güvence altına alacak sahîh bir evlilik akdi, nüfus dairelerinde oluşturulan birimler tarafından yapılmalıdır (İslamoğlu, 2002: 179).

Ahir Zaman İlmihali, resmi nikahı şart koştuğunu şu söylemiyle belirtmiştir:

Diğer din ve kültürlerde olduğu gibi İslam'da da evlilik için "nikah akdi" esastır. Ayrıca bu akdin aleni ve kamuya ilan edilmek suretiyle, şahitler huzurunda yapılması da şarttır. (...) Zira bu gibi durumlarda genellikle mağdur edilen kadın olduğundan, kadının hak ve hukukunu korumak için, mutlaka bağlayıcılığı ve yaptırımı olan bir nikah akdi ile evliliğin tesis edilmesi gerekir." (353) "Keza Batı'da sözüm ona alternatif aile adı verilen birlikteliklerin –mesela nikahsız birlikteliklerin, eşcinsellerin, gay-parentlerin birliktelikleri ile komünlerin- İslam tarafından hiçbir biçimde onaylanması söz konusu değildir (Kırbaçoğlu, 2015: 356).

Tıpkı Ahir Zaman İlmihali gibi, Hanımlara Özel İlmihal de resmi nikahı dinen uygun bulduğunu dile getirmiştir (Beşer, 1993: 282). Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye'de, Muta nikâhı dinen uygun görülmemiştir. Şart olan nikahın resmi nikâh olup, imam nikâhını resmi nikâhın akabinde kıymanın uygun bulunduğu belirtilmiştir (Işık, 1979: 574). Kadın İlmihalinde ise nikah ve evlenmeye ilişkin özel bir açıklama bulgulanmamıştır.

Hangi pencereden bakılırsa bakılsın, nikaha ilişkin söylemlerde kadının evlilik kurumu aracılığıyla bir erkek tarafından korunmasına vurgu yapılmakta olduğu ifade edilebilir. Bu fıkirden hareketle ilmihallerin de kadının erkek tarafından korunmasına katıldıkları bu kategoriyle ilgili bir diğer saptamadır (Bilmen, 1947: 480; Işık, 1979: 711; Ateş, 1989: 488; Kırbaçoğlu, 2015: 353).

Örneğin Modern İlmihal tüm feminist akımların evlilik kurumuna karşı çıktığı düşüncesiyle bir söylem geliştirmiştir: "İslam'da çok saygın bir yere sahip olan evliliği kaldırıp yerine bir takım feminist düşüncelerle kadını aile ortamından koparmak ve bu alanda propagandalar yaparak yasak ilişkileri meşru hale getirmek hiçbir surette kabul görmez. (...) Günümüz çalışma koşullarında bazen bir erkekle bir kadın bir odada baş başa kalabilir. Böyle bir durumda, her ikisi de iffet ve haysiyetlerini koruyarak çalışabilirler." (İslamoğlu, 2002: 230). Bu söylemleriyle eser, aslında feminizme değil, patriarkal bir sistem olduğundan (Walby, 2016) kadını

“hapsettiği” düşünölen evlilik kurumunu reddederek replasman mahiyetinde suni döllenme, anlaşmalı evlilik gibi yöntemleri öne süren radikal feminizme vurgu yapmaktadır (Donovan, 2009).

Kadının, bir akitle erkek tarafından korumaya alınmasına “nikah kıyma, nikah altına alma” gibi söylemlerle referans veren kullanımlara bakıldığında, eserlerde nikahı kıyan kişinin erkek, evlenen ve evlenilen kişinin ise kadın olarak nitelendirildiği görölmektedir. Bu kaniya ilişkin örnekler şu şekilde sunulabilir:

- “kadın nikah edilir” (Kurtulmuş, 1955: 244);
- “Bir kimse kendi karısının anasını, ninesini, başka kocasından olan kızını veya torununu asla nikahlayamaz.” (Bilmen, 1947: 446);
- “Bir kadın da kendi kocasının babası ile veya başka zevcesinden olan oğlu ile, torunu ile evlenemez.” (Bilmen, 1947: 445-446);
- “Bir Müslüman başkasının nikahında veya iddetinde bulunan bir kadını alamaz. (...) Müslüman bir kadın ise, hiçbir gayri müslimle evlenemez.” (Bilmen, 1947: 447);
- “kız/kadın almak, kız vermek, hibe etmek, hediye etmek, sadaka etmek, satmak, satın almak, vb.” (Işık, 1979: 565);
- “Erkeğin, nikah ile himaye edeceğine söz verdiği kadını; nikah edilmesi haram kılınan kadınlar/ evlenilmesi haram olan kadınlar; nikah bağı elinde bulunan kimse (...) zira nikah bağı tam olarak kocanın elindedir.” (Ateş, 1989: 422; 442);
- “Kadınlarla evleniniz.” (Öngüt, 1998: 658);
- “Kadınlar erkeğin nikahına girmekle emirleri altına girmiş gibi olduklarından (...)” (Uysal ve Uysal, 1991: 396).

Yine bu eserlerin bazıları nikahın geçerli olması için birtakım sözlerin söylenmesini şart koşmuştur. Bu sözler de cinsiyetçi söylemlerle evlilik kurumunu ilmihallerin nasıl ele aldıklarının göstergesi olarak ele alınabilir mahiyettedir.

Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali’nde yer alan “(...) Eziyet ve zulüm etmek korkusu (kadın haklarını gözetmemek) halinde ise evlenmek mekruhtur. İcab, erkek olsun, kadın olsun, akit yapacaklardan birinin evvela söylediği sözdür. (Seni zevc veya zevce olarak aldım gibi).” (Yavuz, 1983: 339) söylemi bu duruma bir örnektir. Yine İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi “Nikah akdini meydana getirmek için ilk söylenen söz icabdan maksattır. Mesela erkeğin kadına ‘Seni eş olarak

aldım.’ veya kadının erkeğe ‘Kendimi sana eş olarak verdim.’ diyerek konuya ilişkin düşüncesini belirtmiştir (Uysal ve Uysal, 1991: 421).

Tüm bunlara ilaveten, ilmiyeler bir nikahın geçerli olmasını birtakım şartlara bağlamışlardır. Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947: 445-446), İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 421-422), Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979) ve Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006: 209) eserlerinin detaylarını verdiği bu şartlar genel itibarı ile hür olmak (akıl, baliğ ve nikah akdi konusunda), şahitler, veliler ve mehir konularındadır.

Nikah akdiyle ilgili eserlerde işlenmiş olan diğer konu başlıklarının ise mehir, şahitlik ve nikahta vekalet olduğu saptanmıştır.

#### **5.3.1.3.1.Mehir**

İslam ve kadın konusunu çalışanların bir kısmının hak olarak gördüğü, bir kısmının ise kadın bedeni üzerindeki erkek hegemonyasının görüngüsü olarak nitelendirdiği için olumsuzca eleştirdiği örfi bir uygulama olan mehir, üzerinde fikir birliğine varılamayan konulardan biri olmuştur.

İslam hukukunda bir nikâhın geçerli olabilmesi için lazım gelen koşullardan biri olarak şart koşulan mehir veya mehr parası, erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para, mal veya eşya (Ateş, 1989: 422; Tabakoğlu ve Kara, 1980: 372; Uysal ve Uysal, 1991: 426) olarak tanımlanır. Daha etraflı bir açıklamayla, eski Türk devletlerinde *kalın*, Arap ve İslam medeniyetlerinde ise *mehir* olarak adlandırılan ve kadının kendisine ödenen bu para, ergenliğe gelmemiş kızın babasına ödenir, kız ergenliğe gelmişse nikah anında sicillere işlenirdi (Kavuncu, 1999). Bu şekilde nikahtan önce veya nikah esnasında ödenen mehir kısmı mihr-i muaccel, boşanma ve/ya vefat durumunda ödenen miktar ise mihr-i müeccel olarak tanımlanmaktaydı (Gümrükçüoğlu, 2013).

Nikâh için gerekli yan koşullardan sayılan mehrin alınmadığı zaman nikahın da geçerli olmayacağını belirten eserlerden bir kısmı, mehri bir teminat olarak görmektedir. Örneğin Ahir Zaman İlmihali, mehri bir güvenlik tedbiri olarak gördüğünü şu sözleriyle belirtir: “(...) mehir olarak klasik fıkıh kitaplarında belirlenen değerlerden ziyade, mesela bir “hayat sigortası” veya benzeri bir sürekli gelir kaynağını esas almak, Müslüman kadının mağduriyetini önlemeye daha iyi hizmet edecek bir çare olarak kabul edilebilir. (Kırbaçoğlu, 2015: 354-355). Modern İlmihal

(İslamoğlu, 2002: 181), İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 426) ve Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993: 19-20) de aynı minvalde açıklamalarda bulunmuştur.

İlmihallerin bir kısmı ise, mehrin kadının haklarını korumaya yönelik bir tedbir olduğu için kadına bir bağış olarak görülmemesi ve kadının bu hakkının karşısında kendisini geri planda hissetmemesi gerektiğini dile getirmektedir (Uysal ve Uysal, 1991: 426). Hatta Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 343) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 372), mehrin sahibinin de yalnızca kadın olduğunu, kadının velilerinin mehre itiraz edebileceklerini belirtmektedirler. Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947: 445-446), bir kadının mehrini kocasına bağışlayabileceğinden bahsetmektedir. İslam İlmihali ise mehrin günümüzde pratiğe dökülmemesine ilişkin endişesini dile getirmiş, adet olduğu için çok az bir maddi karşılıkla yerine getirildiğini, halbuki kadının hakkı olduğunu belirtmiş ve bir Hadis'e atıfta bulunmuştur: 'Şartlar içinde en çok yerine getirilmesi gereken şart, kadınların ırzlarını helallığa aldığınız mehirdir.' (Öngüt, 1998: 662).

Ne var ki mehrin kadına bir hayat garantisi olacağını söyleyen ilmihallerin bir adım ötesinde, erkeklerin bu parayı veya malı kadına vererek boşanma hakkını elde ettiği iddiasında olan, mehri boşanmak istenen kadına bir sus payı olarak addeden eserler de mevcuttur. Bu eserlerden Diyanet İlmihali "İslâm hukukunun klasik doktrininde mehir kadının, boşama da erkeğin hakkı olarak görülür ve bu iki hak birbiriyle dengelenir." (Karaman, vd., 2006: 237) diyerek bu konuda farklı tartışmalara yol açabilecek nitelikte bilgiler vermektedir.

Mehir konusunda bahsi geçen tüm bu ihtilafli durumları Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye şu satırlarla özetlemiştir:

Mehrin hepsi müeccel [gecikebilir, sonra olacak] ise, zevce, mehri almadığı için bunları men' edemez. Mehr-i mu'acceli almıyan kadın, zevcinden iznsiz evden çıkabilir ve başka bir mahremi ile sefere gidebilir. (...) Tekrâr bildirelim ki, nikâhın sahîh olması için, mehrin konuşulması şart değildir. Din câhili olan bir kimse, (İslâm dininde, bir erkeğin evlenebilmesi için, kıza mehr parası vermesi lâzımdır. Kadın, pazar eşyâsı gibi, satılık mal olmaktadır) derse, islâmiyyete iftirâ etmiş olur. İslâmiyyetde mehr parası, evlenmek için değildir. Evliliğin düzenli, mes'ûd olarak devâm etmesi, kadının hak ve hürriyetlerinin korunması, din câhili huysuz erkeğin elinde oyuncak olmaması içindir. Mehr parasını vermek ve çocukların nafaka paralarını her ay ödemek korkusundan erkek, zevcesini boşayamaz. Bu korkunun olmadığı yerlerde, mahkemeler boşanma da'vâları ile dolup taşmaktadır. Bunun için, evlenecek kızın, islâmın güzel ahlâkını ve kadına verdiği kıymeti bilen ve bunlara ehemmiyet veren erkekden az mikdârda, böyle olmıyandan ise, fazla mikdârda mehr istemesi efdaldır (Işık, 1979: 569).

İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955) ve Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) mehirle ilgili herhangi bir bilgi veya hüküm muhteva eden bir bölüme rastlanmamıştır.

Tüm bu saptamalar mehrin günümüzde geçerliliğini koruduğunu, gerçekleştirilme nedeni veya miktarı ne olursa olsun her durumda kadını bir meta olarak addeden zihniyetin varlığını evlilik birliğinin gerçekleşmesinde de hala koruduğunu örnekler niteliktedir.

#### **5.3.1.3.2.Şahitlik**

İslam ve kadın konusunda gündemden düşmeyen bir diğer konu ise kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğiyle denk sayılmaması hususudur. Bu tartışmalar ilmihallere de yansımış, bu eserler bir nikahın geçerli olmasının şartlarından olan şahitlik konusunda kadının şahit olup olamama ve/ya iki kadının şahitliğinin bir erkeğinkine denk olması gibi problemli bu durumu kendilerine konu edinmişlerdir. Bu konu gerek ticari gerekse diğer konulardaki sözleşmeler hususunda pek çok çalışmanın asıl konusu olagelmıştır (Bulaç, 1991; Yıldırım, 2016).

Kur'an-ı Kerim'de kadın şahitliğini ele alan Bakara Suresi'ne referans yapılarak bu konuda yorumlamalar türetilmiştir: “(...) Erkeklerinizden iki şahit gösterin. Eğer her ikisi de erkek olamıyorsa o zaman doğruluğuna güvendiğiniz bir erkekle iki kadın şahit olsun ki, biri unutunca diğeri hatırlatsın (...)” (59: 282).

Bu konu üzerine yürütülmüş bir araştırmada, şahitlik konusundaki eşitsizliğin, günümüzde kadınların imza attığı belgeyi anlayacak nitelikte olduğu için geçerli olmadığı, ayetin indiği ataerki Arap toplumunun kadının aktif konumunu henüz tam olarak kabule hazır olmadığı için o dönem şartlarında verilmiş bir teminat olduğu belirtilmektedir. Şahitlikte öncelikle iki kadın ön koşulur. Önce erkeğe sorulur; sonra birinci kadına. Arada bir ihtilaf yoksa ikinci kadına sormaya gerek kalmaksızın erkekle kadının şahitliğinin denk olduğu söylenmektedir. Veya ihtilaf olursa da ikinci kadına sorulursa, bu sefer yine erkekle ikinci kadının şahitliği denk oluyor demektir. Çünkü her iki kadını aynı anda şahitliğe çağırmaya gerek yoktur, her halükârda ikinci kadın birinci kadına sözleşmenin hükümlerini hatırlatmak veya uyarmak için şahit edilmiştir (Bulaç, 1991). Kısacası bir kadınla bir erkeğin şahitliğini aynı görmeyen ilmihaller, esasında Arap toplumunun geleneklerini İslam geleneği gibi kabul etmeye devam eden, kadını toplumda hiçe sayagelen bir yapının tezahürüdür. Bauer (2015) kadının şahitliğiyle ilgili Kur'an ayetlerinin

yorumlanışındaki farklılıklara değindiği çalışmasında, şahitlikle ilgili yaklaşımların entelektüel ve sosyal bağlam tarafından şekillendiğini öne sürmektedir.

Birtakım ilmiyhaller, iki Müslüman erkek veya bir erkekle iki kadının şahitliğinin nikah için uygun olacağını söylemektedirler (Bilmen, 1947: 445; Ateş, 1989: 419; Yavuz, 1983: 339; Öngüt, 1998: 659; Uysal ve Uysal, 1991: 421). Nikah akdinde iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği yerine geçmesini, kadınların erkeklere nazaran daha unutkan, hata yapabilen yapıda ve duygusal olmalarına bağlayan Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 301), vasiyet, vekalet, talak gibi durumlarda bu şekilde bir şahitliğin geçerli olduğunu söylemiş, “yaygaracı ve şarkıcı” kadınların şahitliğinin geçerli olmadığını belirtmiş, farklı durumlarda kadınların şahitliğini açıklamıştır (582-583). Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye de kadının şahitliğinin birtakım durumlarda geçerli sayılacağını dile getirmiştir (Işık, 1979: 884).

Hanımlara Özel İlmihal ise, bu durumu kadının fitratına bağlamıştır: “İslam toplumunda kadın çarşıya pazara ancak ihtiyacı ölçüsünde çıkar ve şahitlik gerektiren konulara çok az muttali olur. Duygusal yapısından ve yaratılışından ötürü gördüğü olaylardan da çok çabuk etkilenir ve bir tarafın lehine haklılık ve haksızlığına bakmadan tavır koyuverir.” (Beşer, 1993: 44).

Diyanet İlmihali ise Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 17.10.2002 tarihli görüşüne referansta bulunmuş, iki şahit huzurunda gerçekleşecek olan nikah akdini işlemiştir: “Hanefiler Bakara sûresinin 282. âyetini yorumlayarak nikâhta da bir erkek ve iki kadının şahitliğini yeterli kabul ederler. (...) Bu itibarla nikah akdinde sadece iki kadının şahitliği de geçerlidir.” (Karaman, vd., 1998: 207). Karaman (1991) da kadının şahitliği konusunu ele almış, iki kadının bir erkeğin şahitliğine denk tutulmasını bir üstünlük konusu olarak değil, unutma ve/ya şaşırma gibi durumlarda başvurulması bir tedbir olarak gördüğünü belirtmiştir. Fakat zamanla toplumların geçirdiği kültürel ve ekonomik değişimlerle günümüzde kadınlarla erkeklerin şahitliğinin her durumda eşit olduğunu belirtmiştir.

Diyanet İlmihalinde bahsedildiği ve bu çalışmada tekrarlandığı üzere 2002 tarihinden itibaren erkek ve kadının şahitliği resmen denk tutulmuş, bu itibarla bu tarihten sonraki Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002: 179) ve Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015: 356) de durumu günümüz şartlarındaki gibi ele almış, cinsiyet vermeden iki şahidin bulunması gerektiğini söylemiştir. İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955) ve Kadın İlmihali’nde (Öğüt, 1971) ise bu

konuda özel bir bilgiye rastlanmamıştır.

#### **5.3.1.3.3.Nikâhta Vekâlet**

Evlilik birliğinin kurulması aşamasında kadını erkeğin karşısında ikinci planda bırakması bakımından infial uyandıran bir diğer durum ise, kadının nikahta veli/vekil olup olamaması durumudur.

Ergen olan kadın ve erkeğin nikahlarının kısılması için tayin edilen vekil anlamına gelen veli (Uysal ve Uysal, 1991: 425), ilmiyelerde farklı şekillerde ele alınmıştır. Şöyle ki kadının veli olamayacağını, yalnızca erkeğin veli olabileceğini; ancak erkek veli yoksa bazı akraba kadınların veli olabileceğini söyleyen ilmiyelerin yanında (Işık, 1979: 573); verilen akrabalık örnekleriyle (baba, amca, erkek kardeş, oğul, vb) erkeğe işaret edilen (Ateş, 1989: 420; Yavuz, 1983: 342); bunun yanında kadınların da veli olabileceğini söyleyen ilmiyelere rastlanmıştır (Karaman, vd., 2006: 212; Uysal ve Uysal, 1991: 425).

Büyük İslam İlmihali veli veya vekillik konusunda cinsiyet şartı koşmamış (Bilmen, 1947), resmi nikahı ön gören Modern İlmihal veli onayının olması gerektiğini belirtmiştir (İslamoğlu, 2002: 179). Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015), İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955), Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve Hanımlara Özel İlmihal ise (Beşer, 1993) bu konuya içeriklerinde yer vermemiştir.

#### **5.3.1.4. Erken Yaşta ve Zorla Evlenme**

Çocuklar bağlamında gerek ülkemizde gerekse dünyada tartışılan konuların önde gelenlerinden biri erken yaşta ve zorla evlenme olmuş, bu konu aynı zamanda İslam ve kadın konusuna eğilen araştırmacıların da ilgi odağında bulunmuştur.

Psikolojik ve biyolojik olgunluğa erişmemiş çocukların evlendirilmesine dayanan ve *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme*'nin (BM, 1989) 1. maddesinde belirlenmiş çocukluk yaşı olan 18 yaş altı evlilikler olarak nitelendirilen erken evlilikler, bir hak ihlalidir. Erken evlilikler çocuğun yoksulluğu, erken hamileliği, sosyal izolasyonu, eğitiminin sona ermesi, kariyer hedeflerinin sınırlandırılması gibi birçok soruna yol açan sosyal bir gerçekliktir (UNICEF, 2019; WHO, 2011).

Başta *Dünya Sağlık Örgütü* ve *Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu* (UNICEF) olmak üzere uluslararası tüm platformların çalışma alanlarına kattıkları

öncelikli sorunsal olan erken evlilikler, *Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)* ve *Çocuk Hakları Sözleşmesi* gibi uluslararası sözleşmelerde de yer alarak tüm dünyanın gündemine oturmuştur. Alınan önlemlerle birlikte sayısında düşüş yaşansa da, erken evlilikler tüm dünyanın ve ülkemizin bazı bölgelerinde hala devam etmekte olan bir olgudur.

Türkiye özelinde 2002’de yürürlüğe giren *Yeni Türk Medeni Kanunu* ile evlenme yaşı hem kadın hem de erkek için eşitlenip yükseltilerek 17 yaşını doldurma şartı getirilmiş, hâkimin inisiyatifine göre bazı koşullarda 16 yaşa izin çıkabileceği kanunla sınırlandırılmıştır (KSGM, 2017). *Evcilik* veya *çocuk gelinler* tabirleriyle süslenip sevimli hale getirilemeyecek kadar önemli bir çocuk sorunu olan erken yaşta ve zorla evliliklerin ilmi hallerin bazılarında gündeme alındığını, bazılarında ise hiç bahsinin geçmeyerek normalleştirildiğini söylemek olasıdır. Bu konuya İslam Dini (Akseki, 1960), Yeni Amentü Şerhi (Kurtulmuş, 1955), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002), Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) ve Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993) içeriklerinde yer vermemişlerdir. Bu ele almayı, konunun yazarlar tarafından ya bir sorun olarak addedilmediği ya da yazıldığı dönem itibarı ile gündemde olmadığını gösterdiği düşünülmektedir.

Evlenilebilecek yaş konusunda sınırlama noktasında birtakım ilmi haller evlenme yaşını ve evlenme erginliğini *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme’nin* (BM, 1989) belirlemiş olduğu 18 standardına göre değil, farklı açılardan ele almışlardır. Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, “Hazret-i Abdüllah evlendiği zaman onsekiz ve hazret-i Amine ondört yaşında idi.” (Işık, 1979: 378) örneğini vererek evlilik yaşını çocukluk yaşına indirgediği gibi, erken evliliği normal karşıladığını göstermiştir. Evliliğe zorlanmayı ise uygun bulmadığını belirtmiştir.

Yeni İslam İlmihali (Ateş 1989: 420), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 342) ve İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 33, 424) evlenme ehliyeti için ergenlik yaşını uygun bulduklarını dile getirirler. Bu eserler, aynı zamanda kimsenin bir başkasıyla evlenmeye zorlanamayacağını belirtmektedir. Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali ise (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 86-87) bu düşüncelere ek olarak ergenlik yaşının erkeklerde 12, kızlarda ise 9 yaşında başladığını, her iki cins için 15 yaşında sona erdiğini söylemektedir.

Ülkedeki resmi dini otorite olan Diyanet İlmihali, belki de bu görevi gereği konuya etraflı bir açıklama getirmiştir:

Taraflar evlenme ehliyetine sahip değillerse belirli şartlarla velileri tarafından da evlendirilebilirler. (...) Ancak İslâm hukukçuları arasında bulûğ çağına ulaşmayan kimselerin hiçbir kimse tarafından evlendirilemeyeceği görüşünde olan hukukçular da vardır. İbn Şübrûme bunlardandır. 1917 tarihinde kabul edilen Osmanlı Hukuk- ı Âile Kararnâmesi bu görüşü kabul etmiş ve velilerin ancak bulûğun alt sınırına gelmiş kimseleri belirli şartlarla evlendirebilecekleri hükmünü getirmiştir.” (...) Evlenme ehliyeti: “Ergenlik biyolojik bir olgunluğu ifade eder. Bu da insandan insana, bölgeden bölgeye göre değişir. Bu bakımdan herkes için sabit bir ergenlik yaşı belirlemek mümkün değildir. Bu sebeple İslâm hukukçuları ergenlik için genel duruma bakarak bir alt bir de üst sınır belirlemişlerdir. Bu iki sınır arasında kişi ne zaman biyolojik olarak ergen olursa o andan itibaren bâliğ sayılır. Alt sınırdan önce ergenlik iddiası dinlenmez. Üst sınıra ulaşan kimse de ergenliğe ulaşmasa bile bâliğ kabul edilir. Alt sınır kızlarda dokuz, erkeklerde on ikidir. Üst sınır ise Ebû Hanîfe’ye göre kızlarda on yedi, erkeklerde on sekiz, İmam Mâlik’e göre her iki cins için on sekiz, Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre yine her iki cins için on beştir (Karaman, vd., 2006: 204-211).

Devletin kanununa göre belirlenmiş bir ergenlik yaşının, aynı devletin resmi dini otoritesi tarafından farklı yorumlanması ve diğer ilmi hallerin de bu durumu yansıtmamasının, sorunun kökeninde yatan kültürel normları yansıtmadığını düşündürmektedir. Zira iklim şartlarından dolayı kadınlarda ve erkeklerdeki ergenlik yaşı değişebilmektedir. Sıcak iklime sahip bölgelerde, ki Arap yarımadası da bu bölgelerdendir, kızların ve erkeklerin ergenlik yaşı Türkiye’den çok daha erken yaşlara inmektedir. Bu durumda ergenlik yaşı kesin sınırlarla çizilmemeli, zaten kanunun ve otoritelerin öngördüğü şekilde belirlenen tam ehliyetli olma yaşı olan 18 sınır ve genel geçer bir referans olarak baz alınmalıdır (Büyükgebiz, 2011).

Konuyu farklı bir veçheden ele alan Ahir Zaman İlmihali ise hem zorla hem de erken yaşta evliliği bir hak ihlali olarak nitelendirerek bu durumu uluslararası standartlarda ele alan tek ilmihal olarak saptanmıştır: “Ailelerin çocuklarını, onların istemedikleri kişilerle zorla, hele küçük yaşlarda evlendirmeye hakları yoktur. (...) Kadın ve erkeğin evlenme yaşı konusunda Kur’an ve Sünnet’te herhangi bir belirleme yapılmamış olması, evliliğin ne anlama geldiğinden habersiz, aile sorumluluğunu yüklenmeye henüz hazır olmayan küçük yaştaki çocukların evliliğinin İslam’a uygun olduğu anlamına gelmez.” (Kırbaçoğlu, 2015: 353- 356).

#### **5.3.1.5. Polijini- Çok Kadınla Evlilik**

İslam’ın getirdiği bir sistem olduğu ve bir erkeğin birçok kadınla evlenerek kadınlar üzerinde hakimiyet kurmasına imkân tanınması bakımından ses getirip müzakere edilen konulardan biri olan çok eşlilik, esasında İslam öncesi döneme ait ve eş alınan kadın sayısında sınır tanımayan alışkanlıklara ve geleneklere dayanan bir tartışmadır. İslam ve kadın konusunun en hararetli tartışma alanını teşkil eden *çok*

*eşlilik (poligami)*, ulusal ve uluslararası birçok çalışmanın ham maddesini oluşturagelmıştır.

Her ne kadar bazı kaynaklarda *çok eşlilik* diye ele alınsa da İslam'da aslında tartışılan konu çok eşlilik yani *poligami* değil, *polijini* yani çok kadınla evliliktir. Çünkü kimi İslam hukukçularına göre *poliandri* yani bir kadının çok erkekle evliliği yasaklanmış, yalnızca bir erkeğin birden çok kadınla evliliği anlamına gelen polijini belirli şartlar altında caiz görülmüştür. Tıpkı literatürdeki gibi (Roald, 2002; Yıldırım, 2016), ilmi hallerin de polijiniyi, İslam ve kadın diyalogunda en çok tartışılan konulardan biri olarak işledikleri saptanmıştır.

İslam'da bir kadının birden çok erkekle evli olması durumu, çok erkekle evlilik -poliandri- noktasında doğacak olan çocuğun nesebinin net olmayacağı ve bu yüzden kimlik sorunu yaşayacağı, ayrıca miras hukukunda sorunlarla karşılaşılacağı için yasaklanmıştır. Çok eşliliğe ilişkin tartışmaların bir kısmı Nisa Suresinin 3. ayetinin yorumlanış farklılıklarından kaynaklanmaktadır (Roald, 2002). Ayet, “Eğer yetimlerin haklarını gözetemeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın ve eğer bu takdirde adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman bir kadın ile veya sahibi bulunduğunuz cariye ile yetinin. Bu, azmamanız, haksızlık yapmamanız için daha elverişlidir.” (61: 3) demektedir.

Roald (2002), Selefi trendinden gelenlerin polijiniyi İslam modeli olarak görmekte olduklarını (dörde kadar), polijininin belirli durumlar dahilinde (eşler arasında adaletin sağlanması gibi) caiz olabileceğini belirtir. Öte yandan bu görüşün aksini savunanlar ise erkek nüfusun azaldığı savaş ortamı gibi istisnai durumlarda çok kadınla evliliğe başvurulabileceğini ileri sürmektedirler. Çok kadınla evlilik konusunda birçok gerekçe gösterilmektedir. Bu gerekçeler tarihe dayandırılmakta, Hz. Muhammed'in yaptığı evlilikler günümüz şartlarındaymış gibi ele alınmaktadır. Öte yandan dörde kadar sınırlanan çok kadınla evliliğin Arap dünyasında var olduğu, cariye sayısında ise bir sınırlama olmadığı; çok eşliliğin eskiden bazı özel durumlarda uygun görüldüğü, Kur'an'ın tek eşlilikten yana olduğu da iddialar arasındadır (Parrinder, 1996).

Yıldırım (2016) ise çok kadınla evlilik konusunun günümüzde üç farklı açıdan değerlendirilebileceğini söyler. Lafzi yaklaşım, ki günümüzde geçerli olan yaklaşımın bu olduğu ileri sürülür. Suudi Arabistan, Mısır, Ürdün gibi devletlerde, Türkiye'de ise birtakım bölgelerde örfi, birtakım bölgelerde ise gizli ve fiili olarak sürdürülmektedir. Bu yaklaşıma göre bir erkek, eşleri arasında adaleti sağlayacağına

inandığı taktirde birden fazla eş alabilmektedir. Dini nikahın arkasına sığınarak icra edilen bu durum, bir takım farklı mağduriyetlere sebep olmaktadır. Bir diğer yaklaşım olan gai yaklaşım ise, İslam'ın ilk dönemlerindeki konjonktürel yapı gereğince olup, Nisa Suresi 3. Ayetteki gereksinimlerin günümüzde ancak o günkü gereksinimler ortaya çıkması durumunda uygulanmasını içerir. Son yaklaşım olan şer'i Cevaz yaklaşımı ise dinin çok eşliliği emretmediğini, fakat buna izin verdiğini söyler ve bu yetkinin devlette olduğunu belirtir.

Polijini konusu, birtakım ilmiyelerde Hz. Muhammed'in kişiliğinde örneklendirilmiştir. Peygamberimizin o günkü şartlar gereği evlenmek durumunda kaldığı örneklerle belirtilmiştir. Fakat dört kadına kadar evlenmenin İslamiyet'in bir emri olmadığı, ancak bir erkeğin gerekli şartları taşıması durumunda dört kadına kadar evlenmeye izinli olduğu ilmiyelerde yer almaktadır (Kurtulmuş, 1955: 308-311; Uysal ve Uysal, 1991: 328; Işık, 1979: 380-381). Eserlerde, eski kültürün etkisiyle dört kadına kadar evliliğin meşru görüldüğü, konuya ilişkin açıklamaların günümüz şartları ile o günkü şartların birmiş gibi yapıldığı tespit edilmiştir.

Polijiniyi olumlar görünen eserlerden biri olan Yeni Amentü Şerhi, bu konuda Hz. Muhammed'e atıf yaparak eşlerinin görevlerinin, peygamberimizden edindiği bilgileri kadınlara öğretmek, savaşlarda şehit olanların eşlerini korumak olduğunu belirtmiş, Müslümanların çoğalmasından dolayı dörde kadar evliliğe müsaade edildiğini, iki ailesi olan erkeğin eşleri arasında adaleti sağlaması gerektiğini söylemektedir. Yine esere göre erkekler, kırsaldaki çok eşlilik durumlarını köydeki işlerin çokluğuna dayandıranların resmi olmayan evliliklerini mağdur bırakmamalı, tarla veya arsa sahibi etmeli, çocuklarını nüfusuna almalıdır. Eser bu açıklamasıyla konunun güncel durumunu belirterek konuyu noktalamıştır: "(...) Zamanımızda birden fazla evlenmek ve haksız boşamak kanunla menolunmuştur ki haksızlığı adet edinen erkeklerin müstehakı budur." (Kurtulmuş, 1955: 313).

Tam İlmiyal Seadet-i Ebediyye ise, Hz. Muhammed'in ve Hz. Davud'un hayatlarına referans yapmış, fakat çok eş sahibi olma noktasında erkekler arasında bir ayrıma gitmiştir: Hür bir erkeğin dörtten, kölenin ise ikiden fazla kadınla evlenmesinin haram olduğunu; ikinci bir kadınla evlenmek için ilk evlendiği kadından izin alması gereğinin bulunmadığını, hatta ilk karısı kendini öldürmekle tehdit etse dahi nikahlayabileceğini söylemiştir. Yine de ilk karısının gönlünü hoş tutması gerektiğini de açıklamalarına eklemiştir (Işık, 1979: 571).

Tıpkı Tam İlmiyal Seadet-i Ebediyye gibi, Yeni İslam İlmiyalı (Ateş, 1989:

549), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 341), İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 435) ve Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993: 32) de bir erkeğin dörde kadar kadınla evlenmesinde bir sakınca görmediklerini belirtmişlerdir.

Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali de, tarihe dayanarak çok eşliliğin “normal” karşılanmasının nedenlerini anlatmıştır:

Çok evliliği normal hale getiren sebepler arasında kadındaki cinsi hastalıklar, doğurgan olmama,...gibi sebepler sayılmaktadır. Harp ve büyük afetlerden sonra açıkta kalan kadınları himaye altına almak ve onlar vasıtasıyla fuhşun ve yolsuzlukların artmasını önlemek de çok evliliği gerektiren sebepler arasındadır. Çok evlilik sırasında, kocanın hanımları arasında ayırım gözetmemesi, gecelerini onlara eşit ölçüde bölmesi... gibi hususlara dikkat etmesi gerekmektedir. Bütün bu ihtiyaç ve sebeplere rağmen İslam’da aslolan tek evliliklerdir. Nitekim Hz. Peygamber de ilk hanımı Hz. Hatice vefat edinceye kadar ikinci bir hanımla evlenmemiştir. (...) Hür bir erkek istediği kadar cariye alabilir, en fazla dört kadın nikahlayabilir. Cariye edinme nikah yapmayı gerektirmez. Bu şekilde izdivaç hür erkeklere mahsustur (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 33; 480-482).

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, polijiniyi olumlar bir tavır sergilemiştir: “Kur’an-ı Kerim zinayı ve çok evliliği yasaklarken, dört evlilik müessesesini adalet şartıyla açık bulundurmakla dul ve evlenemeyen kadınların cemiyette başıbozuk kalmasını ve ahlaksızlığı önleyerek kadınların hakkını korumuştur.” (Uysal ve Uysal, 1991: 27). Hanımlara Özel İlmihal ise “Taaddüd” başlıklı bölümde, konuya ilişkin düşüncesini şu satırlarla dile getirmiştir: “İmdi, Allah’ın varlığına, gücüne, bilgisine ve adaletli olduğuna kesinkes inanan bir insan, ilk bakışta normal değil gibi görülen bu uygulamanın, Allah’ın emri olduktan sonra hiç de anormal bir tarafının olmadığını anlayacak ve düşünmeye gerek duymadan bile bunu olduğu gibi kabullenecektir.” (Beşer, 1993: 33).

Diyanet İlmihali, İslam hukukunda birden fazla kadınla evlenmenin mümkün olduğunu söylemiş, fakat tarihten örnekler vererek tek eşliliği bir tavsiye niteliğinde sunmuştur (Karaman, vd., 2006: 527-528). Modern İlmihal, erkeğin bir eşle yetinmesi gereğinin altını çizerken, parantez içindeki “çok zorunlu olmadıkça” açıklamasıyla polijiniye bir açık kapı bıraktığını göstermiştir: “Bir eşiyle yetinip (çok zorunlu olmadıkça) üzerine ikinci eş getirip evlenmemelidir.” (İslamoğlu, 2002: 182).

Ahir Zaman İlmihali ise konuya yine farklı bir pencereden bakarak bu durumu hem kadın hem de erkek tarafından değerlendirmiş, tarihteki ve günümüzdeki çok eşlilikleri eleştirmiştir:

Sınırsız hanımla evlenmenin mümkün olduğu İslam öncesi Cahiliyye

gelenegi göz önüne alındığında, Kur'an'da yer alan ve Hz. Peygamber'in şahsi hayatında görülen birden fazla hanımla evlilik, bir bakıma bu uygulamaya yönelik bir sınırlama anlamına gelse de, bizzat Kur'an'ın tavsiyesinin tek hanımla evlilik olduğu, ilgili ayetlerden zorlanmadan çıkarılabilecek bir sonuç olarak görünmektedir. (...) Bu vesileyle İslam'da bir kadının birden fazla kocayla evlenmesinin mümkün ve caiz olmadığını da belirtmekte yarar vardır (Kırbaçoğlu, 2015: 355).

Aileye ve eşler arası sadakate karşı açılan bu savaşın meyvelerini verdiğini gösteren bir başka acı gelişme ise, bilhassa İstanbul gibi metropollerde son zamanlarda görülen "ikinci evler"dir. Sayıları binlerle ifade edilen bu gibi evler, eşine sadakatsizliği kalıcı hale getirenlerce, bazen "dost", bazen de "imam nikahlı ikinci, üçüncü eş" adı altında, nikahlı eşi dışında bir kadın ile yaşamak amacıyla açılan mekanlardır (Kırbaçoğlu, 2015: 224).

Bu noktada yazar Kırbaçoğlu ile yapılan bir röportajdan bahsetmekte fayda görülmektedir:

İslamiyet'teki 4 kadınla evlenme konusunda ne düşünüyorsunuz? Sorusuna yanıtı şu şekilde olmuştur: "O dönemin getirdiği bazı şartlar sonucu bu uygulanmıştır. O zaman kabileler vardı, harplerde kadınlar esir düşebiliyordu, kontrolsüz fuhuş vardı. Şimdi ise İslam dünyasında böyle yoğun bir talep yoktur. Gerekliliği de yoktur. Zaten Kuran ısrarla tek evliliği teşvik eder. Ancak bazı zorunlu hallerde birinci kadının rızası alınarak ikinci eşe izin verilmiştir. Örneğin çocuk olmuyordu vs... Ama mutlaka ilk kadının rızası alınmıştır. Bunlar İslami aydınlarca detaylıca tartışılabilir tabii (Pamir, 2003).

İslam Dini (Akseki, 1960), Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947), İslam İlmihali (Öngüt, 1998), Kadın İlmihalinde (Öğüt, 1971) çok eşliliğe ilişkin bir bölüme rastlanmamıştır.

#### 5.3.1.6. Evlilik Birliğinin Sona Ermesi- Boşanma

Din ve kadın konusunu temel alan çalışmalarda ikilem yaratan konulardan bir diğeri de evlilik birliğinin sona ermesi anlamına gelen boşanmadır. Müslüman feministler, kadının boşanma hakkını elde etme konusunda erkeklerden geride olduklarını iddia ederlerken, İslamist kadınlar ise bu durumdan dini veya şeriatı sorumlu tutmak yerine, Müslüman dünyasını günümüzde de hala etkilemekte olan İslam öncesi alışkanlıklara dayanan geleneklere bağlamaktadırlar (Roald, 2002).

İlmihallerin boşanma konusunda kadının erkeği boşama hakkı olup olmaması özelinde birçok tartışmaya yer verdikleri saptanmıştır. Ayrıca boşanmanın erkeğe göre düzenlendiği ve iddet bekleme, kadının mehrini geri vermemesi ve talak çeşitleri gibi durumların boşanma bağlamında bu eserlerde ele alındığı saptanmıştır.

Genelde erkeğin boşama hakkına sahip olduğunu çağrıştıran ve sözlük anlamı "salıverilmek" veya "serbest bırakılmak" anlamına gelen, Kur'an'da geçen *Talak* veya "Bir kadını boşamak" başlıklarıyla ele alınan "talak" tanımı, ilmihallerde "bağlı

bir şeyi çözmek demektir. Zevceyi boşamakta kullanılır. Ya'nî, nikâh bağıni çözmektir.” (Işık, 1979: 580) veya “boşamak, boşanmak, salıvermek ve terketmek” (Uysal ve Uysal, 1991: 436) şeklinde yer bulmuştur. Tıpkı kadının evlilik birliği kurulurken nikahlanmaya veya evlenmeye karar verilen taraf olması gibi, evlilik birliği bozulurken de boşanan, salıverilen, serbest bırakılan taraf yine kadındır. Bu durumda ilmiyelerde erkek boşayan, boşanma kararını alan eş olarak kurgulanmıştır.

Diyanet İlmihali, boşanma konusunda şu açıklamalarda bulunmuştur:

İslâm hukukunda talâk kelimesi hem tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşamayı hem tarafların anlaşarak evlilik birliğine son vermelerini hem de mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmayı içerir. (...) İslâm dininde ailenin özel bir yeri olmasına ve müslümanlar gerek Kur'ân-ı Kerim'de ve gerekse Hz. Peygamber'in Hadislerinde evlenmeye, yuva kurmaya özendirilmelerine rağmen İslâm hukukunda kolay boşanma yolu seçilmiş ve eşlerin ve özellikle kocanın çoğu defa mahkemeye başvurmaksızın boşanmalarına imkân tanınmıştır. (...) İlk bakışta bu çelişki gibi görünürse de böyle değildir. İslâm eşlerin bir ömür boyu beraber yaşamalarını arzu etmiş, ancak bunu boşanmaları yasaklamak veya zorlaştırmak yoluyla gerçekleştirmeyi asla düşünmemiştir (Karaman, vd., 2006: 224).

Yeni Amentü Şerhi, bu konuda özel bir bölüm içermemesine karşın kullanmış olduğu “kadın boşamak, erkek familyasını bir boşama ile boşar” (Kurtulmuş, 1955: 249) gibi yapılarla boşanma eylemini erkek tarafından tek taraflı yapılan bir eylem olarak ele aldığını göstermektedir. Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali'ndeki *Talak* maddesi ise, boşama yetkisinin erkekte olduğunu öne sürmektedir (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 602-603).

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, bir yandan kadının da boşama hakkının olduğunu söyleyip bu hakkın sadece erkekte olduğunu iddia edenleri eleştirirken, diğer yandan ise alt metindeki dil kullanımıyla bu hakkın erkeğin hakkı olduğunu söyleyerek kendi içinde ikileme gitmiştir:

(...) (kadın, boşanmak benim elimde olmak üzere seninle evleniyorum der ve erkek de bunu kabûl etdim derse, hem nikâh sahîh olur, hem de, kadının boşanması kendi elinde de olur). Zevci ve mahremi olmıyan kadının sefere, meselâ hacca gidebilmesi için ve Hulle için evlenecek kadının böyle şart yapmaları uygun olur. Görülüyor ki, (İslâm dininde boşamak yalnız erkeğin elindedir. Kadın erkeğin elinde oyuncak gibidir) gibi sözler doğru değildir. İslâm dinini bilmiyenler böyle yalan ve iftirâ ederek, gençleri müslimânlıktan soğutuyorlar. Yukarıdaki yazı, nikâh yapılırken, boşanmak hakkının zevceye (Tefvîd) edileceğini, zevcenin de, dilediği zemân boşanabileceğini açıkca göstermektedir (Işık, 1979: 568).

Tıpkı Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye gibi Diyanet İlmihali de her ne kadar boşanmada kadının da erkeğin de eşit hakkı olduğunu söylese de, evlenirken kadına mehir veren erkeğin, bu mehir karşılığında boşanma yetkisini elde ettiğini iddia etmiştir:

Boşanmanın şartları: Tek taraflı irade beyanı ile boşama esas itibariyle kocanın hakkıdır. Bu itibarla boşayan kimsenin koca olması gerekir. (...) Boşanan kadının boşayan kocanın eşi olması gerekmektedir. (...) İslâm hukukunun klasik doktrininde mehir kadının, boşama da erkeğin hakkı olarak görülür ve bu iki hak birbiriyle dengelenir. (...) Geçinme imkânı yoksa güzellikle ayrılmayı, karşılıklı olarak haklara saygı göstermeyi ister (et-Talâk 65/1-2, 6-7). (...) İslâm hukukçuları kadın-erkek ilişkisinin, fitrî ve doğal ihtiyaç boyutlarını Kur'an'da çerçevesi çizilen ve esasen bu ihtiyaçların temiz ve nezih bir şekilde karşılanmasını hedefleyen ahlâk ilkelerine uygun olarak çeşitli hukukî düzenlemeler yapmışlar, evlenme ve boşanmayı, aile fertlerinin karşılıklı hak ve görevlerini, konunun toplumu ve hukuk düzenini ilgilendiren yönlerini en ince ayrıntısına kadar belirlemeye çalışan bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir (Karaman, vd., 2006: 225; 237; 196- 197).

Boşanma konusunda Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye ve Diyanet İlmihali ile aynı düşüncüyü paylaşan Hanımlara Özel İlmihal de, İslam prensiplerine göre erkeğin kadını boşadığını; fakat bu noktaya takılmaktansa sonuçlara odaklanmak gerektiğini belirtir. Diğer bir deyişle, İslam'da boşanmanın kadının mı erkeğin mi elinde olacağı tartışmasına düşülmüşken, boşanmanın sonuçlarının kaçırıldığından bahsetmektedir (Beşer, 1993: 41).

Bazen de eserlerdeki bölümlerin içeriğine dahi bakılmaksızın, o eserin bir konuya bakış açısını saptamak mümkün olabilmektedir. Örneğin İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, boşanma konusunu işlediği bölümün başlığı olarak? “Kadın Nasıl Boşanır” şeklinde bir başlıkla kadının kocasından boşanma talebinin dahi olmasını uygun bulmadığını desteklediğini daha baştan belli etmiştir. Hatta “Kadın kocasından boşanma talebinde bulunmamalıdır. Meşru olmadan boşanmak isterse Cennet kokusu o kadına haram olur.” (Uysal ve Uysal, 1991: 165) diyerek olayı bir adım öteye taşımıştır. Aynı eserde bulunan “Allah'ın Rızı Olduğu Kadınlar” başlıklı bir okuma parçasında ve başka bir bölümde kadının boşanmasına karşı duruşunu sergiler pozisyonundadır: “Talakin Şartları: Kocanın karısını boşamaya ehil olması yani mükellef, akil ve baliğ ve uyanık olması. Ergen ve akil her erkeğin boşaması geçerlidir. Bu boşama ister isteyerek ister zorlamayla ister hataen ister şakadan olsun geçerlidir.” (Uysal ve Uysal, 1991: 436-442).

Boşama hakkının erkekte olduğunu savunan ilmiyelerden bir diğeri Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali'dir (Yavuz, 1983: 346). İlmihalde bulunan “Hastalık Halinde Kadın Boşamak” ve “Boşama İşini Kadının İhtiyarına Bırakmak” başlıkları da bu işin öncelikle erkeğin olduğunu, fakat erkeğin istemesi durumunda karısının ihtiyarına bırakabileceğini belirtmektedir (Yavuz, 1983: 351-353).

Büyük İslam İlmihali'nde Hadise gönderimde bulunularak boşanma eyleminin dinen sakıncalı bulunduğu söylenmiştir: “(...) bir gerek ve zaruret bulunmadıkça

boşama kötüdür, müstahsen değildir. Bir Hadis-i şerifde buyrulmuştur: ‘Allah katında helal olan şeylerin en sevimsizi boşanmaktır.’” (Bilmen, 1947: 445).

Modern İlmihal ise boşama hakkının yalnızca erkeğin hakkı olmadığını öne sürmüştür:

Şunu hatırlatmak gerekir ki boşanmada temel ilke, eşlerden birinin zarar görmesidir. (...) Şunu da bilelim ki boşama hiç kimsenin tekelinde değildir. Klasik hukukçuların, ayet ve Hadislere dayanarak boşama yetkisini sadece erkeğe vermiş olmaları, günümüz konjonktürü açısından olumlu karşılanmaz. (...) Bu ayetler, boşanmanın erkeğe verildiğini değil, güçsüz olan kadınların haklarını korumakta ve onlara iyi muamele edilmesini öngörmektedir. Bugün artık konjonktür gereği, boşanma sebepleri oluştuğunda kadın-erkek ayırımı yapılmadan eşlerden biri hâkime (mahkemeye) başvurarak boşanma talebinde bulunabilir. Bu, her bireyin en doğal hakkıdır (İslamoğlu, 2002: 184-186).

Ahir Zaman İlmihali ise boşanma konusundaki bazı yaygın tavırları eleştirmiştir: “Boşanma, maalesef İslami çevrelerde yaygın olarak algılandığı gibi, erkeğin iki dudağı arasından çıkacak olan bir “boş ol” sözüyle veya boşanma anlamına gelen başka birtakım sözlerin söylenmesiyle gerçekleşmeyecek kadar ciddi bir meseledir. Bilakis boşanmanın da tıpkı evlilik ve nikah akdi gibi bir hukuk düzeninde ve mahkemeler kanalıyla gerçekleşmesi gerekir (...) Maddi manevi en büyük zarara uğrayan kadınların mağdur edilmelerinin (...)” (Kırbaçoğlu, 2015: 357).

Tüm bu örneklerle ilaveten, ilmihallerde geçen birtakım kullanımlar boşanma eyleminin boşama ve tek taraflı olarak erkek tarafından gerçekleştirilen bir eylem olduğunun yansımalarını göstermektedir. Örneğin Yeni İslam İlmihaliinde bir erkeğin barışmak istemesi durumunda kadının bu durumu kabul edebileceği ifadesiyle yer almaktadır: ‘Erkeklerin, kadınlar üzerindeki hakları bir derece daha fazladır.’ Bu ifade, genel olarak aile hayatında, aile reisliği, nafaka temini, kadını himaye gibi hususlarda erkeğin bir üstünlük kazandığını belirtir.” (Ateş, 1989: 431) söylemiyle erkeğin üstünlüğünün boşanma eylemiyle de ortaya çıkacağını belirtir niteliktedir.

İslam Dini (Akseki, 1960) ve Kadın İlmihali (Öğüt, 1971) bu konuya özel bir yer vermemiş ve diğer bölümlerinde bu konuya ilişkin bir bulguya rastlanmamıştır.

Yine ilmihallerde evlilik birliğinin sona ermesi ile ilgili olan ve bu kategorinin alt grupları olarak işlenecek boşanma nafakası ve boşanırken kullanılan söylemlere rastlanmış ve bu bilgiler alt başlıklar şeklinde verilmiştir.

#### **5.3.1.6.1.Boşanma Nafakası**

Evlilik birliğinin sona ermesiyle ortaya çıkan nafaka olan boşanma nafakası,

erkeklerin boşandığı kadınlara ödenmesi öngörülen maddi karşılık anlamına gelmektedir.

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, erkeğin boşanmadan sonra nafaka vermesi gerektiğini söylemektedir (Işık, 1979: 572). Yeni İslam İlmihali de erkeğin kadına nafaka ödemesi gerektiğinden bahsetmiştir (Ateş, 1989: 422).

Benzer fikirdeki Diyanet İlmihali ise şu açıklamalarda bulunmuştur: “Eşin ihtiyaçlarının normal yollardan karşılanmaması durumunda mahkemece nafaka takdir edilmesi her zaman kadının problemini çözmemektedir. Kocasının nafaka borcunu eda etmemesi sebebiyle kadının ayrıca bir boşanma hakkının bulunup bulunmadığı tartışmalıdır.” (Karaman, vd., 2006: 221). İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi Kur’an’a (65/6) atıfta bulunmaktadır: “İslam, cahiliye ve diğer sistemlerde olduğu gibi, boşanan kadını hemen sokağa atmıyor. İddeti içerisinde, bakımının kocasına ait olduğunu belirtiyor ve boşanan kadının nafakasını ve çocukların bakımını belli bir müddete kadar tesbit etmiştir. Kur’an-ı Kerim’de “(Boşadığınız) o kadınları, gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve onları sıkıştırıp evden çıkmağa zorlamak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.” (Uysal ve Uysal, 1991: 26).

#### **5.3.1.6.2.Boşanırken Kullanılan Söylemler**

İlmihallerde, İslam Hukukunca yapılan evlilikler neticesinde yalnızca birkaç sözle boşamanın da geçerli olduğu (ki bu dini bir nikah için geçerlidir) örneklerle belirtilmiş, bu örnekler boşama hakkının erkekte olduğunu ve kadına boşanma sürecinde herhangi bir söz hakkı vermemesini göstermesi bakımından toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin evlilik kurumunda ortaya çıkan sonuçlarından biri olarak algılanmıştır.

Sarih açık söz olarak adlandırılan ve yalnızca boşanmada kullanılan bu sözler üç kere yüz yüze veya mektupla söylendiğinde talak gerçekleşmiş olmaktadır (Işık, 1979: 525). İlmihaller, erkeğin karısına söylediği aşağıdaki sözlerle boşanmanın gerçekleşeceğini dile getirmektedir:

- “Sen benden boş ol, Ben seni boşadım, Sen boşsun benden, Babanın evine git!, Benden git, murâdına er), (Örtün!), (Başını ört!), (Sen hürsün!), (Kendine koca ara!), (Cehenneme git!), (Sen bana hınzır gibisin), (Senin zevcin değilim), (Ben senden ayrırım), (Sen benden

bâinsin, Sen bana harâmsın!” (Işık, 1979:580).

- “Sen boşsun, seni boşadım!” (Yavuz, 1983: 351).
- “Seni boşadım veya sen benden boşsun!” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 602-603).
- “Sen benim zevcem değilsin ben senin zevcin değilim, iddet bekle.” (Öngüt, 1998: 670-675).
- “Sen Boşsun!” (Uysal ve Uysal, 1991: 436-442).

#### **5.3.1.7. Eşlerin Birbirlerine Karşı Sorumlulukları ve Görevleri**

İslamiyet’te aile kurumunun vurgulanmasından mütevellit, bu kurumdaki işlevlerin yerine getirilebilmesi adına hem kadınlara hem de erkeklere roller yüklenmiştir. İlmihallerin, eşler bağlamında evlilik ve aile hayatında karı kocanın birbirlerine karşı olan sorumlulukları ve görevlerini ele aldıkları bölümlerinin bulunduğu saptanmıştır. Esasında bu konu ile kadınların özel alana ve aynı bağlamda erkeklerin de kamusal alana entegre edilmelerini öngören toplumsal cinsiyet rollerine direkt atıfta bulunmaktadır (Benhabib, 1992; Durkheim, 2004). Fakat bu çalışma bağlamında konu ilmihallerde birtakım bölümlerde özel olarak ele alındığı için, konunun ayrı bir başlıkta işlenmesi uygun görülmüştür.

Konuyu içeren tüm ilmihallerde, kadının ev işleriyle ve çocuk bakımıyla, erkeğin de ev dışındaki işlerle ve de nafakayla ilgili görevlerinin yanı sıra birbirlerine nasıl davranmaları gerektiği konusunda birçok tavsiyeye yer verildiği belirlenmiştir.

İslam Dini (Akseki, 1960) adlı eser, eşlerin birbirlerine karşı saygı ve sevgi çerçevesinde bir hayat sürmesini “Karı ile koca arasında her şeyden evvel karşılıklı ve samimi bir sevgi olmalıdır. Her birisi yekdiğerini ölünceye kadar hayat yoldaşı ve sır arkadaşı bilmek lazımdır.” (s. 362) söylemiyle desteklemiştir. Ayrıca karı kocanın bir diğeriye karşı sorumlulukları arasında sadakatin yer alması gerektiği, birbirlerine karşı samimi ve sevgi dolu olmaları gerektiği tavsiye edilmektedir (Akseki, 1960; Bilmen, 1947: 480; Karaman, vd., 2006: 217). Bunların yanında birtakım ilmihaller, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları ile paralel olarak, kadına ve erkeğe birbirlerine karşı ayrı ayrı sorumluluklar yüklediklerini belirtmişlerdir.

##### **5.3.1.7.1.Kocanın Karısına Karşı Sorumlulukları ve Görevleri**

İlmihallerde yaygın olan bu düşünceye göre bir erkeğin sorumlulukları ve

görevleri arasında karısındaki eksiklikleri gözlemleyerek bunları öğretmesi, karısını ve ailesini koruması ve her durumda yine de ona iyi davranması bulunmaktadır.

Bu bağlamda İslam Dini'nin düşüncesi şöyledir: “Sonra karısının itikaad, ibadet ve ahlakını yoklayarak bu hususta bir eksiği varsa onu da öğretmek erkeğin vazifesidir. Aynı zamanda kadınlara karşı daima nezaketle ve yumuşaklıkla muamelede bulunmalıdır. Kadının olur olmaz sözlerinden müteessir olup da onunla gürültü yapmaya kalkışmamalı, onun asabiyetine karşı erkek ağır başlılık göstermeli ve işi çığırından çıkarmamalı. Aradaki bağın daha ziyade kuvvetlenmesi için böyle yapmak lazımdır.” (Akseki, 1960: 362). Büyük İslam İlmihali, bir ailede erkeğin görevlerini derlemiş ve Hadislere atıfta bulunmuştur: “Zevcesi ile güzel geçinmek, onu korumak, onun nafakasını (geçim ihtiyaçlarını) karşılamak, kendisine doğruluktan ayrılmamaktır. Bir Hadis-i şerifde buyurulmuştur: “Sizin hayırlılarınız, kadınları için hayırlı olanlarınızdır.” Diğer bir Hadis-i şerifde şöyle; “Kadınlara ancak kerim olanlar ikram eder, kötü olanlar da ihanet eder.” (Bilmen, 1947: 480).

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, erkeğin görevlerini otuz madde halinde sıralamıştır. Bu görevlerin bir kısmı şu şekilde özetlenebilir:

Erkek karısına her zaman iyi davranmalı, karısını incitmemeli, eve gelince selam vermeli ve hal hatır sormalıdır. “Yapamıyacağı şeyleri bile söz vererek gönlünü almalıdır.” “Huysuzluklarını yumuşak karşılamalıdır. Çünkü kadın iğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Akılları ve dinleri erkeklerden azdır. Erkeğe emanet olunmuşlardır. Gülerек, tatlılıkla geçinmek için alınmışlardır. (...) Ehli kızınca susmalıdır. Böylece kadın pişman olup özür dilemeye başlar. Çünkü o zayıftır. Susunca mağlup olur. (...) Zevcesinin cahilce hareketleri için daima daima uyanık bulunmalıdır. (...) Zevcesinin ayıplarını, sırlarını herkesten gizlemelidir. (...) Zevcesinden izinsiz sefere, hatta nafile hacca gitmemelidir. (...) Zevceye gamını, kederini, düşmanlarını, borçlarını söylememelidir (Işık, 1979: 598).

Yeni İslam İlmihali de erkeğin ailesine ve eşine karşı sorumluluklarını “İslam Ahlakının Temel İlkeleri” bölümünde “Karı-Kocanın Birbirlerine Karşı Saygı ve Sevgi ile, Çocuklarına Karşı da Şefkat ile Muamele Etmesi” başlığı altında işlemiş, kadının pamuklara sarılması gereken kutsal bir emanet gibi olduğundan ve bu yüzden korunması gereğinden bahsetmiştir: “Aile İslami esaslara göre kurulur. Reisi de erkektir. Çünkü erkek, bünye itibariyle kadından daha kuvvetli ve dayanıklıdır. Ancak bu reislik, kaynağını zorbalıktan, kabalıktan değil, sevgi ve şefkatten alır. Kadın, erkeğe bir Tanrı emanetidir. Erkek, hanımına nezaket ve şefkat ile muamele etmelidir.” (Ateş, 1989: 613-614).

Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali ise “Ebu Hüreyre'den: Allah'ın Resulü şöyle buyurmuşlardır: Hepiniz çobansınız ve hepiniz reayasından (emri

altındakilerden) sorumludur. Emir (idareci) güdücüdür. Erkek evinin ehlinde güdücüdür. Kadın kocasının evinde ve çocuğu hakkında gözetleyicidir. Hepiniz gözetleyicisiniz ve hepiniz reayasından sorumludur.” (Yavuz, 1983: 528) diyerek Yeni İslam İlmihali ile benzer bir fikri savunmuştur.

Bu konuyu *aile* maddesi içerisinde inceleyen Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, bir kocanın eşine karşı görevlerini şu şekilde listelemiştir:

İslam dini aileyi cemiyetin temeli saydığından aile içindeki fertlerin birbirlerine karşı olan hak ve vazifelerini de tayin etmiştir. Kocanın vazifeleri: (...) eşinin yaptığı işleri olgunlukla karşılamak, olur olmaz sebeplerle onu incitmemek, eşini dövmemek, normal ve dine uygun bir şekilde eğlenme ihtiyaçlarını karşılamak, eşinin açıklarını yakalamak niyetiyle gizlice eve girmemek, baskın yapmamak, aile içi münasebetlerdeki sırları dışarıya açmamak (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 32-33).

*Eşler Arasında Haklar ve Görevler* başlıklı bölümünde Diyanet İlmihali, Kınalızâde’ye atıfta bulunarak erkeğin görevlerini eşine iyi davranmak, haklarını gözetmek, geçimini sağlamak, evin yönetimine ortak edip iç işlerini ve yardımcılarının yönetimini eşine bırakmak, akrabalarına iyi davranmak ve başka bir kadınla evlenmemek olarak ele almıştır (Karaman, vd., 2006: 527). Bir başka bölümde ise Hz. Muhammed’in Veda Hutbesine atıfta bulunmuştur: “Ey insanlar! Eşlerinizin sizin üzerinizde sizin de onlar üzerinde hakkı vardır; size kadınlar hakkında yaptığım tavsiyeyi tutun, siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız; kadınlar hususunda Allah’tan korkun ve onlara iyi davranın.” (Karaman, vd., 2006: 305).

Bir diğer eser olan İslam İlmihali ise Bakara suresine işaret ederek eşlerin birbirleri üzerinde hakları olduğunu, fakat erkeklerin kadınlar üzerinde daha fazla hakkı olduğunu belirtmiştir (Öngüt, 1998: 674). Aynı eser Nisa Suresi’ne de atıfta bulunarak ‘Erkekler kadınlar üzerine hakimdirler.’ ayetinden hareketle kadınlara iyi davranılması gerektiğini, ‘Kadınlarınızla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, olabilir ki hoşunuza gitmeyen bir şeye Allah birçok hayırlar koymuş olabilir.’ buyuruluyor (Nisa:19) diyerek desteklemiştir. Bir başka bölümde ise yine kadınların Allah’ın bir emaneti olduklarını ‘Kadın ege kemiği gibidir. Onu doğrultmaya kalkışsan kırarsın. Bulunduğu halde bırakırsan, eğriliğine rağmen ondan faydalanabilirsin.’ Hadisiyle pekiştirmiştir. Modern İlmihal ise, kadın üzerindeki erkek hâkimiyetinden bahsetmiştir (İslamoğlu, 2002: 182-183).

#### **5.3.1.7.2.Kadının Kocasına Karşı Sorumlulukları ve Görevleri**

İlmihallerde kadının kocasına karşı sorumlulukları ve görevleri kapsamında

toplumsal dayatmaların kadını özel alanda addetmesinden kaynaklı konuların yanında asıl ortaya çıkan konu, kadının kocasına itaatidir. Yine kadın ırzını, kocasının namusunu ve malını korumakla sorumlu tutulmuştur.

Konunun itilaflı hale gelmesinin temelinde Nisa suresi 34. ayete ilişkin yorum farklılıkları yatmaktadır. “Erkekler birbirlerine olan üstünlükleri ve mallarından (kadınlar için) sarf ettiklerinden dolayı kadınlar üzerinde hâkim/kavvam durumdadırlar.” ayetinde yer alan *hakim* ve *kavvam* sözcüklerinin Türkçeye çevrilmesi birtakım çıkarım farklılıklarına yol açmıştır. Ontolojik yorum erkeği kadından daha üstün görmektedir. Sosyolojik olarak ise çalışan kadın erkekle aynı konuma erişeceğini belirtmektedir. Yani gelinen noktada kadının konumu aslında pek değişmemiş, kadın bugün bile erkeğe bağımlı konumu stabil kalmıştır. Halbuki modern toplumlardaki kanunlar kadının konumundaki değişimlere işaret etmektedir (Çakın, 2016: 112-113; Eryiğit-Bader, 2018: 169).

Roald (2002), kadının kocasına itaatini Kur'an'da geçen dini bir vecibe olarak yorumlamıştır. İlginçtir ki, Arap dünyasındaki kadınlar ve kadınlar tarafından büyütülüp yetiştirildikleri için erkekler de androsentrik bir dünya görüşünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla cinsiyet ayrımı gözetsin veya gözetmesin, bu tip bir dünya görüşünün edinimi tüm toplumlar için geçerlidir.

Yeni Amentü Şerhi, kadının sorumluluklarını şu şekilde sıralamıştır: “Kadın erkeğin gıyabında onun ırzını, malını muhafaza etmelidir. Bir kadın erkeğinin hakkını ödemedikçe Rabbin hakkını ödeyemez. Erkeğini gücendiren kadının duası makbul değildir. (...) Erkek için en mühim hak ana hakkı, kadın için de koca hakkıdır. Ana babasına asi olan adama, erkeğine asi olan kadına, harama bakana ve baktırana, faizciye, rüşvetçiye, ayyaşa lanet olunmuştur.” (Kurtulmuş, 1955: 227-244).

Büyük İslam İlmihali ise “Kadınların başlıca görevleri: Kocasının dine uygun olan emirlerini tutmak, onun namus ve şerefini korumak, bulunduğu hale kanaat etmek, israftan kaçınmak, ev hanımı olacak bir şekilde bulunmaktır. Mutlu bir şekilde yaşamının yolu budur.” (Bilmen, 1947: 480) demektedir.

Bu konuya benzer açıdan yaklaşan Yeni İslam İlmihali ise şu söylemlere yer vermiştir:

Kadının kocasına son derece hürmetkar ve itaatkâr olması gerekir. Hz. Muhammed Aleyhisselam'ın 'Eğer insanlardan birinin, bir kimseye secde etmesini emretmem mümkün olsaydı, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim. Allah'a andolsun ki kadın, kocasının hakkını ödemedikçe Rabbinin hakkını ödeyemez.' buyurduğu rivayet edilir. Hanım yuvasını sevmeli, israftan

sakinmalıdır. Yuvayı yapan dişi kuştur. (...) Allah’a bağlı, kocasına itaatkâr, çocuklarına şefkatli kadınlar cennetle müjdelenmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ‘Kadın beş vakit namazını kılar, bir aylık orucunu tutar, namusunu korur ve kocasına itaat ederse ona cennetin hangi kapısından dilerse oradan gir, denilir. Hz. Peygamber’in kocaya itaati dini farzlar arasında sayması bunun önemini belirtmeğe kafidir (Ateş, 1989: 614).

Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 32-33), İslam İlmihali (Öngüt, 1998) ve Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002: 183) de kadının erkeğe itaatine dayalı olarak, kadının görevinin ailenin namus ve iffetini korumak olduğunu belirtmiştir. Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015), Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006) ve Kadın İlmihali’nde (Öğüt, 1971) bu konuyla ilgili özel bir bölüm olmadığı gibi, diğer bölümlerde de kadını bu noktada erkeğin karşısında ikincil planda bıraktığı düşünülen bir bölüme rastlanmamıştır.

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, diğer çoğu ulamda olduğu gibi bu ulamda da radikal addedilebilecek bir yorumda bulunmuş, erkeğin kadını nikah akdiyle emri altına aldığına vurgu yapmıştır: “Kadın erkeğine son derece itaat ve onun bütün meşru emirlerini yerine getirip memnun etmekle mükellef olduğu gibi, erkek de kadına iyilik etmek, gönül hoşluğu ile yiyecek ve giyeceğini temin etmek, onu kırıcı olmayacak şekilde tatlı konuşmak ve onun bazı hallerine sabretmekle mükelleftir. Kadınlar erkeğin nikahına girmekle emirlerine altına girmiş gibi olduklarından (...)” (Uysal ve Uysal, 1991: 396). Eserdeki “Kadının Asli Vazifeleri” başlığının altında geçen bu söylemler de aynı görüşün ekmeğine bal sürer niteliktedir: “Kadın kocasının evinde bir bekçidir, muhafızdır. Kocasının malını, çocuklarını muhafaza etmekle mükellef olduğu gibi namusunu da haramdan koruyacaktır. (...) Kadın kocasının meşru olan bütün isteklerine uyacaktır. (...) Kadın kocasına karşı zevcelik (kadınlık) vazifesini yapmaktan kaçınmamalıdır.” (Uysal ve Uysal, 1991:165).

Hanımlara Özel İlmihal de kadının ev içi rollerine atıfta bulunmuş ve “O çocuğunun şefkat, kocasının huzur kaynağı olmasını da başarmalıdır.” (Beşer, 1993: 23-25) demiştir.

### **5.3.2. Aile İçindeki Rollerin Dağılımı**

Toplumda kadına ve erkeğe atfedilen roller, görevler ve sorumluluklar hem kadının hem de erkeğin kamusal alandaki ve aile içindeki iş ve görev paylaşımlarını belirleyen etkenlerdendir. Bu konuda Abadan-Unat (1982: 14), birtakım teorisyenlerin cinsiyet rollerinin dağılımını ve kadının statüsündeki değişimleri toplumdaki ekonomik değişime bağlamakta olduklarını öne sürer. Yine bu

düşünceye benzer bunalım yaklaşımı ise toplumların bunalım dönemlerinde cinsiyet rollerinin değişikliğini öngören bir sistemi ortaya koyar ve Türkiye'nin Kurtuluş Savaşında kadınların rolünü bu duruma benzetir.

Bir toplumdan diğer bir topluma farklılık arz eden toplumsal cinsiyete ilişkin eşitsizlikler, bireylerin uygulamaya koyduğu aktivitelerle yenilenen, sürekli olarak yeniden oluşturulan pratikler toplamıdır. Erkeklerin ve kadınların bu formasyonda farklı mekanlarda konumlandırılması toplumsal cinsiyetle mekânın girift ilişkisini göstermekte, erkeğin ve kadının eşit olarak paylaşmadığı mekân da nesilden nesile aktarılırken eşitsizliği meydana getiren bir yapı olarak yeniden oluşturulmaktadır (Şaşman-Kaylı, 2018: 7). Özellikle Endüstri Devrimi sonrasında üretim ve yeniden üretim mekanları ve dolayısıyla kamusal mekanlar kadınlar açısından, ev içi de erkekler açısından sınırlanınca; ev mahrem, maneviyat, kadınların görev alanı ile; kamusal mekân ise kültür, ekonomi, politikanın yürütüldüğü eril bir alan olarak kurgulanmış, cinsiyete dayalı iş bölümü bu iktidar hiyerarşisi temelinde yükselmiştir (Şaşman-Kaylı, 2018: 20; Dahlström and Liljeström, 1967: 19; Taborga and Leach, 2000). Aile içindeki iş bölümü konteksti tarih boyunca toplulukların yaşam biçimine göre değişim gösteren bir olgu olagelmıştır. Önceki bölümlerde açıklandığı üzere, ilkel topluluklardaki avcılık ve yiyecek bulma görevlerine yönelik evrensel eğilim, kadınların yiyecek teminiyle ilgilendikleri için toplumda erkeklerle eşit veya erkeklerden daha fazla öneme sahip olmaları gerçeğini doğurmuştur. Fakat zamanla teknolojinin gelişimi ile sanayileşme toplumu değişerek kadınlar ekonomik olarak erkeğe bağımlı hale gelmişlerdir. Çocuk doğurma ve yetiştirme, evin yönetimi ve yemek gibi işler kadının görevleri olurken, kadınlar doğrudan üretimden uzak kalmışlardır. Kadınların erkeklere bağımlılıkları artarken, statüleri azalmış (Johnstone, 2006: 226-227; Lerner, 1986: 212), böylelikle dişilikle ilgili tüm değerler özel alanın içine, kamusal alanın dışına konumlandırılmıştır.

Kadınların özel alana, erkeklerin ise kamusal alana geçişlerine yol açan bu durumla birlikte toplumda cinsiyetçi bir iş bölümü ortaya çıkmış, kadınlar siyasetin (iktidarın) ve mülkiyetin uzağında kalmış, ailenin diğer bireylerinin hizmetlerini ve bakım işleri ile ilgilenirken, bu arada bir yandan da kendi kamusal alana çıkışlarına sınırlama gelmiştir (Akduran, 2011: 15; Roald, 2002: 177-178; Hartmann, 2006). Connell'in (1998: 75) kadınların erkeklere tabi, erkeklerin ise kadınların üzerinde hâkim olduğunu ileri sürdüğü bu sistem, toplumsal cinsiyete dayalı sistemdir.

Çalışmanın bu bölümünde ilmi hallerde aile içindeki iş bölümünün dağılımına

bakılmış ve bu konuya ilişkin ev işleri, çocukların yetiştirilmesi, hasta ve yaşlıların bakımı ve geçim ihtiyaçlarının temini olmak üzere dört alt kategoriye ulaşılmıştır.

#### 5.3.2.1. Ev İşleri

Çoğunlukla bir *kadın işi* olarak nitelendirilen ev işi, ücretli veya ücretsiz olarak yapılabarsun, özel alanda gerçekleştirildiği, hızlıca tüketildiği, maddi bir kar getirisi olmadığından kullanım değeri ürettiği için düşük statüde görülen işlerdir (Özyeğin, 2016: 10). Hal böyleyken, ataerkil sistemin kadının aile içi iş bölümündeki tek taraflı etkisi olarak tanımlanan, bir önceki bölümde “Kadının Ev İçi Ücretsiz Emeği” başlığında kısaca anlatılan *ücretsiz ev emeği/ işi, hane işi, ev içi emek, duygusal emek, sevgi emeği, ev emeği* gibi isimlendirilen ev işleri, toplumsal cinsiyet ve kadın kontekstinde öne çıkan bir alan olmuştur.

Marksist feminizmin başlıca savlarından olan ev içi emek ile kapitalist üretim tarzının ilişkisi, yeniden üretim nosyonunu gündeme getirir. Rutin olarak her gün kadınlar tarafından tekrarlanan bu ev içi ücretsiz emek, kadının sorumluluğunda, kadınlık kimliğinin özel alan olan eve yoğunlaştığı, erkeklerin ev işlerinden muaf olmalarını meşru kılan ve bu şekilde yeniden üretilen bir iştir (Özyeğin, 2016: 15). Kadınlar ev işlerini üstlenerek hem ücretli çalışanların ihtiyaçlarını karşılamakta hem de nesillerin yetiştirilmesi misyonuyla yeniden üretime katkı sağlamaktadırlar (Pascall, 1997: 38).

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadının üretime katılımı noktasındaki görünümünü çalışan feminist iktisatçılara göre yeniden üretim faaliyetleri ev işleri, çocuk bakımı, yaşlı bakımı gibi faaliyetleri içerdiği için, “işgücünün yeniden üretimi, mevcut yaşamın sürdürülmesi için harcanan emek anlamında toplumsal yeniden üretim ve bir sonraki kuşağın yetiştirilmesi için harcanan emek olarak insanların yeniden üretimi” şeklinde üç başlıkta incelenebilir (Özkaplan, 2009: 15). Yine yeniden üretim unsurlarını ele alan çalışmasında Akduran (2011), Baker and Gill’in hazırlamış olduğu ev emeğinin bileşenlerini geliştirerek ev emeği konusunda kapsamlı bilgi sunmaktadır. İlk başlık olan “Türün biyolojik yeniden üretimi ve çocuk bakımı” kategorisi anne tarafından gerçekleştirilen doğum öncesindeki fiziksel ve mental yüklerle doğum sonrasındaki aktif (bebeğin emzirilmesinden başlayarak ödevlere yardım etme ve okuldaki etkinliklere katılıma kadar tüm işler) ve pasif (bebeğin ve çocuğun denetimi, kontrolü, vb.) tüm eylemleri kapsar. “Emek gücünün yeniden üretimi- Çalışma yaşındaki hane halkı bakımı” ev yönetimini, hane içi

temizlik ve beslenme işlerini, “Hasta ve Yaşlı bakımı” ailedeki bir hasta veya yaşlı kişinin bakımını kapsarken, son bakım ise “Ev bakımı ve Ehli ve evcil hayvan bakımı” dır. Bora da (2016b) kadınların toplumda birer “ev hanımı” olarak tasarlanmalarını hatırlatmış ve buradan hareketle ev hanımı tipinin bir “ideal” olmasını kuvvetlendirdiğini söylemiştir.

İncelenen eserlerin, kadının ev içindeki emeğini literatürdeki gibi maddeci bir yaklaşımın dışında, farklı bir bakış açısıyla ele aldığı saptanmıştır. İrdelemeler, yalnızca Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye’nin kadının ev emeğine dikkat çektiğini göstermektedir. Bu ilmihalin ev işlerini ücretli veya ücretsiz olarak ele almasından ziyade, ev işlerinin değerine dikkat çekmesi bakımından önem arz etmektedir:

Zevce, yemek pişirmek için ücret isteyemez. Pişirmeğe de zorlanamaz ise de, zevci ona peynir, zeytin gibi şeyler getirir. (...) [Şimdi, hayât müşterekdir diyenleri işitiyoruz. Bu sözleri doğrudur. Fekat, bu sözün ma’nâsı, onların anladıkları gibi değildir. Ya’nî, kadın da gitsin, para kazansın demek değildir. Bunun ma’nâsı, erkek gitsin, çalışsın, kazansın. Lüzûmlu şeyleri, dışardan alıp getirsin. Kadın da, hergün zevkünde gezmeyip, boş vakt geçirmeyip, ev içindeki kadınlık vazifelerini yapsın demektir. Erkeğin vazîfesi, dışardaki işleri, kadının vazîfesi içerdeki işleri yapmaktır.] (Işık, 1979: 590-591).

Bazı ilmihaller ev işlerinin kadının asli görevi olduğu için erkeklerin kadınlara bu konuda yalnızca destek olabileceklerini, birer yardımcı konumunda bulunabileceklerini vurgulamışlardır. Bu düşüncede olan Modern İlmihal, ev işlerinin kadının temel sorumluluğu olduğu görüşüne bağlanabilmektedir: “Erkekler (...) evin ağır işlerinde gerekirse ona yardımcı temin edilmeli ve işlerinde yardımcı olmalıdırlar. Evin işlerinde bunalan ve sıkılan eşini imkanlar ölçüsünde gezdirmeli ve onun mutluluğu için her türlü imkân hazırlamalıdır. Kısaca, ailenin mutluluğu için erkek daha fazla fedakârlık göstermelidir.” (İslamoğlu, 2002: 182-183). Hanımlara Özel İlmihal’deki söylem de aynı görüştedir: “İslam’da karı koca birbirlerini tamamlayan, birbirlerine yardım eden, destek olan, huzur ve moral kaynağı oluşturan, bir bütünün iki yarım parçasıdırlar. Tıpkı Peygamberimizin ev işlerine yardım etmesi, Hz. Ali ile eşi Fatıma arasında iş bölümü yapması gibi.” (Beşer, 1993: 23).

İncelenen ilmihallerden bazıları, cinsiyete dayalı iş bölümüne bu adlandırmayı kullanmaksızın vurgu yapmış, kadının ev içinde, erkeğin ise ev dışında ve fakat içeride de dışarıda da erkeğe bağımlı konumlandırışı üzerinde durmuştur. İslam Dini adlı ilmihal, kamusal ve özel alan ayrımını net bir biçimde ortaya koyan bu ilmihallerden biridir: “Anamız ne zahmetlerle bizi dokuz ay karnında taşımış, bin türlü eziyetle doğurmuş, bizim için aylarca, yıllarca uykusuz kalmış, sabahlara kadar

beşiklerimizin üstünde durup meme vermiş, hep bizim rahatımızı düşünüp kendisi rahat yüzü görmemiştir. Babamız da kışın soğuklarında, yazın sıcaklarında dışarda çalıştı, bir gün evde oturup rahat rahat dinlenmedi. Hep bizi düşündü. (...)” (Akseki, 1960: 369). Benzer şekilde Yeni Amentü Şerhi de “Kadınların vazifeleri ev içinde, erkeklerin işleri dışarda olduğundan zaruret olmadıkça kadınların erkeklerle birlikte çalışmamaları lazımdır.” (Kurtulmuş, 1955: 240) diyerek bu ayrımı pekiştirmektedir.

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, söylemiyle yine kadının eve hapsedilişini olumlayan bir eser örneğidir: “Kadın da, hergün zevkünde gezmeyip, boş vakt geçirmeyip, ev içindeki kadınlık vazîfelerini yapsın demektir. Erkeğin vazîfesi, dışardaki işleri, kadının vazîfesi içerdeki işleri yapmaktır.]” ve “Hadîs-i şerîfde, (Oğullarınıza yüzme ve ok atmak öğretiniz! Kadınların, evinde iplik iğirmesi ne güzel eğlencedir) buyuruldu.” (Işık, 1979: 590; 25).

İslam İlmihali, “İçtimai Vazifeler” başlığında bu konuya karşı tutumunu göstermiştir: “Bir hanım ‘Ben evdeyim, kocam ise akşama kadar çalışıp çabalıyor ve bize her ihtiyacımızı getiriyor, ben bu nimetin kıymetini bilmeliyim.’ diye düşünecek, her getirdiği şeye teşekkür edip ona değer verecek. Efendisi de ‘Ben dışarıdayım, o ise evin her türlü hizmetini görüyor, çocuklarımı yetiştirip terbiye ediyor, bana da hizmette kusur etmiyor.’ diyerek hanımını takdir edecek.” (Öngüt, 1998: 707).

Yine Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali’nin kadının görevlerine yönelik söylemi bu yöndedir: “İslam’a göre kadının yeri öncelikle ailesidir. (...) Zira bir annenin görevini ancak o annenin kendisi yapabilir. Hz. Peygamber kadınların bu tip görevlerini hakkıyla yapabilmeleri için yeterli bilgiler edinmelerini teşvik etmiştir.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 301).

Kadını eve konumlandıran bir diğer eser olan Hanımlara Özal İlmihal ise, kadına belki de ancak evde bir yönetim görevi yüklemiştir: “İslam’da kadın, (...) evinin kraliçesidir. (...) Evde herkesin selama duracağı bir ihtiram abidesi, (...)” (Beşer, 1993: 16-18).

Yeni İslam İlmihali “kadın kocasının evinde çobandır, sürüsünden sorumludur.” (...) kadın kocasının evini düzenleyip çocuklarını güzel yetiştirmek ve kocasına sadık kalmakla (...) mükelleftir.” (Ateş, 1989: 612-613); Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali de “Kadın kocasının evinde ve çocuğu hakkında gözetleyicidir. Hepiniz gözetleyicisiniz ve hepiniz reayasından sorumludur.” (Yavuz, 1983: 528) diyerek kadının domestik sorumluluğunun altını bir kez daha

çizmişlerdir.

Ev içindeki iş bölümünü net çizgilerle ayırmış olmasına karşın, bu iş bölümünde zaman zaman değişiklik olabileceğini söyleyen Diyanet İlmihali ise konuya farklı açıdan yaklaşmış, modernleşmeyle kadınların iş hayatına girişlerinin cinsler arasındaki rol değişimini ve saptamalarını teğet geçmemiştir.

Kadının ev işlerini yapması kocasına karşı bir borcu mudur sorusu dönemlere, sosyal yapıya, kadının ev dışında çalışıp çalışmamasına göre çözümlenecek bir meseledir. Burada bütün dönemlere, bütün bölgelere ve bütün ailelere yönelik değişmez bir kuralın konması söz konusu değildir. Belki her dönemde ailenin, sosyal çevrenin durumuna göre bunu belirlemek söz konusu olacaktır. Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya bir öğüt olarak evin içindeki işlerin kızına, dışarıdaki işlerin damadı Ali'ye ait olacağını söylemesi bize genel davranış biçimini belirlemede yardımcı olabilir. Buna göre çalışmayan kadının evin işlerini mâkul sınırlar içinde yerine getirmesi normal eşlik görevleri arasında sayılmak gerekir. Genel olarak vazife paylaşımında yaratılıştan gelen özellik ve farklılıkların da öncelik için bir ölçü olduğu söylenebilir (Karaman, vd., 2006: 221).

Özetle ifade etmek gerekirse, kadının ev içinde ve dışında çalışması, ailenin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı olması kural olarak câizdir ve kadının böyle bir hakkı vardır. Bu konuda bir sınırlama ve yönlendirme varsa, o da kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan farklı özellikleri ve kabiliyetlerine bağlı önceliklerle ilgilidir. Kadının öncelikli olarak işi ve görevi, ev idaresi, çocuk bakım ve eğitimidir. Erkeğin öncelikli işi ise ailenin geçim yükünü omuzlamaktır. Şartlar değiştiğinde, ihtiyaç bulunduğu kadını ve erkeğin birbirine yardımcı olması hatta rollerin değişmesi mümkündür (Karaman, vd., 2006: 321).

Erkek (...) evin yönetimine onu (karısını) da ortak etmeli, evin dâhilî işlerini ve hizmetçilerin yönetimini ona bırakmalı; kadının akrabasına saygı ve ikramda bulunmalıdır (Karaman, vd., 2006: 527).

Tıpkı Diyanet İlmihali gibi Modern İlmihal de modern şartları göz önünde bulunduran bir açıklamada bulunmuştur:

Tarihi süreç içerisinde genelde erkeklerin dışarıda ailenin geçimini temin etmekle uğraştıklarını, kadınların da evin içindeki işleri yürüttüğünü görmekteyiz; ancak günümüzün ekonomik ve sosyal şartlarında bu iki alanın (iç-dış) içiçe girdiğini, çok sayıda kadının da erkek gibi kamusal alanda çalıştığını ve her gün bu sayının daha da arttığını görmekteyiz. O bakımdan kadın ve erkeğin, bu alan kaymasından dolayı karşılıklı hak ve görevleri yeniden değerlendirilmelidir. Eğer eşlerin ikisi de çalışıp evin geçimini sağlamaya çalışıyorlarsa, evin içindeki işleri de beraber yürütmelidirler. Aksi halde bir tarafa haksızlık olur, ilişkiler zedelenir ve aile mutluluğu bozulmuş olur. Dolayısıyla her iki tarafın buna özen göstermesi gerekir (İslamoğlu, 2002: 182-183).

Kadın İlmihali'nde (Öğüt, 1971) bu konuya ilişkin herhangi bir bölüm veya açıklama bulunmazken, İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi kadının eğitimi konusunda kadının “ev işleri, çocuk bakımı ve bir eş olarak sorumlulukları öğrenmesi” (Uysal ve Uysal, 1991: 24) gereğinden bahsetmiştir.

Öte yandan, onca modernleşmeci söylemine karşın Ahir Zaman İlmihali kadın

kimliklerinden yola çıkarak kadının ev hanımlığının başlıca görevi olduğunu söylemekte, her ne kadar çalışsa da gelişen şartlar karşısında bakım hizmetleri ve çocukların terbiyesi gibi işlerde eksik kalabildiğini belirtmektedir:

Kaldı ki, kendi evindeki kadın, anne olduğu kadar, aynı zamanda bir eş, ardından da aşçı, sağlıkçı, hijyenist, pedagog, pediyatrist, diyetisyen, ev ekonomisti, terzi, çiçekçi ve dekoratördür. Bazıları ona “ev mühendisi” de derler. Kadının ne pahasına olursa olsun bağımsızlığını önerenlerin, bir kadın işçinin fabrikada çalışmasının, ev kadınının evindeki çalışmalarından daha yaratıcı ve daha az monoton olduğu iddiaları da aşırı bir genellemedir. Bir fabrikada sürekli aynı işi bir robot gibi tekrarlamak durumundaki bir kadının bir ev hanımından daha yaratıcı ve daha az monoton olduğu ne kadar gerçekçi bir iddia olabilir ki? Kaldı ki çalışan bir kadın olarak, başkalarına ait çocukların terbiyesiyle (öğretmen, mürebbiye, çocuk bakıcısı vb. olarak) ilgilenmeyi yaratıcı, ama kadının kendi çocuklarını yetiştirmesini aşağılayıcı, bıktırıcı, değersiz ve önemsiz bulmanın ne kadar objektif ve tutarlı bir değerlendirme olduğunu da tartışmak gerekir (Kırbaçoğlu, 2015: 90-91).

Tüm bunlara ek olarak, birtakım ilmi hallerin ise kadına yönelttikleri ev işlerinin niteliğinden bahsettikleri bulgulanmıştır: Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye (Işık, 1979: 880) ve Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 527) yemek pişirmek, çamaşır yıkamak ve evi temizlemek gibi işleri ev işi olarak işlemiştir.

Yine Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye ve İslam İlmihali ise Hz. Muhammed’i referans göstererek, hayvanları beslemek ve hayvanlarla ilgilenmek, evi süpürmek, çamaşır yıkamak, yemek yapmak gibi işleri kendisinin gördüğünü belirterek ev işlerinin içeriğine atıfta bulunmuştur:

Resulullah Efendimiz, hem vakur hem de son derece mütevazı ve alçak gönüllü idi. Ashab-ı kiram Hazeratı onun yolunda her fedakarlığı seve seve yapmayı canlarına minnet bildikleri halde, o kendi işlerini görürdü. Tevazunun kemal mertebesinde bulunduğundan dolayı elbisesini yamar, ayakkabısını tamir eder, evi süpürür, hamur yoğurur, koyunları sağlar, develeri bağlar, yemlerini verir, hastaları ziyaret eder, cenazelerde bulunur, misafirlerini bizzat kendisi ağırlar, hizmetlerini görürdü (Işık, 1979: 282; Öngüt, 1998: 449).

Bazı İlmihaller ise ev üzerinden özel alana vurgu yaparak, söylemleriyle kadını ev işleriyle bağdaştırmıştır. İslam Dini “ev idaresine çok dikkat etmek, evine sahip olmak” (Akseki, 1960: 362-363); Yeni Amentü Şerhi “Gücün yettiği kadar ev işlerinde çalış!” (Kurtulmuş, 1955: 248); Büyük İslam İlmihali “Kadınların başlıca görevleri: (...) ev hanımı olacak bir şekilde bulunmaktır (Bilmen, 1947: 480); Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye “evinde kapalı, başkalarından ümitsiz ve yalnız kendisine alışmış olan dostu, dert ortağı, ekmek vericisi (Işık, 1979: 599), aşçısı, terzi, hamamcısı ve malının bekçisi gibi dilsel yapılar aracılığıyla bu düşüncelerini desteklemiştir.

### 5.3.2.2. Çocukların Yetiştirilmesi

Önceki bölümde üzerinde durulduğu gibi, ev emeğinin içinde yer alan ve ataerkil sistemin kadınlara uygun gördüğü “bakım emeği” literatürde farklı şekillerde isimlendirilebilmektedir.

Bu konuda farklı görüşlerin ortaya çıkabileceğini Diyanet İlmihali ortaya koymuştur. “İslam hukukunda çocukların bakım ve yetiştirilmesine hidane adı verilir.” diyerek tanımladığı konuyu öz olarak açıklamış, bu konuda ne zaman anneye ne zaman da müştereken ebeveyne görev düştüğünü söylemiştir:

Evlilik içinde çocuğun bakım ve terbiyesi genelde sorun olmaz. Anne baba bunu müştereken yerine getirirler. Problem evliliğin bir sebeple sona ermesi durumunda bu görev ve sorumluluğun kim tarafından yerine getirileceğidir. Çocuğun bakım ve terbiyesi belli bir yaşa kadar annenin hak ve sorumluluğu altındadır. Hanefiler hidanenin hem çocuk hem de anne için bir hak olduğu görüşündedir. Buna göre hidane annenin hem hakkı hem de sorumluluğudur. Dolayısıyla anne bu görevi yerine getirmekten de kaçınmaz (Karaman, vd., 2006: 244).

Şunu da belirtmek gerekir ki ev emeğine yalnızca duygusal veya fiziksel emek demek, kadının yeniden üretim emeği üzerinden, ailenin diğer bireylerine olan duygusal eğilimlerini görmezden gelinmesi bakımından eksik kalacaktır; çünkü kadının maddi emeğinin güdülemesinin altında, duygusal birtakım etkenler yatmaktadır (Akduran, 2011: 20).

Bu duygusal emek durumu ilmihallere kadının kendisini düşünmekten ziyade kocasını ve çocuklarını düşünmesi şeklinde yansımıştır. Modern İlmihal “Kadın, kendi evine (kocasına ve çocuklarına) bağlı kalarak mutluluğu yakalamaya çalışmalıdır. Evine karşı olan sorumluluğunu idrak ederek gücü nisbetinde evin nafakasında kocasına yardımcı olmalıdır. (...) Kadın kocasına ve çocuklarına sürekli güler yüz göstermeli, dışarıdan gelen kocasının halini sormalı ve yorgunluğunu atmaya çalışmalıdır.” (İslamoğlu, 2002: 183) söylemiyle, esasında tam da duygusal emeğin varlık zeminini teşkil ettiği kadın emeğinden bahsetmektedir.

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi ise “kocasını ölüp geride yetim kalan çocuklarının başlarında bulunup onları terbiye ederek yetiştiren ve onlara bir zarar gelir korkusu ile evlenmeyen” kadınları “Cennetlik Kadınlar” olarak ele almış, yani kadının kendisinden ziyade çocuklarını ve kocasını düşünmesi gerektiğine yönelik görüş bildirmiştir. Hatta daha da ileri giderek kadının kocası ölse dahi başka biriyle evlenemeyeceğini, kendisini tamamen çocuklarına adayacağını, bu durumda Cennete gidebileceğini iddia etmiştir (Uysal ve Uysal, 1991: 400-401).

Hanımlara Özel İlmihal de kadının diğer aile bireylerine olan duygusal bağına dikkat çekmiştir:

Sonra kadın annedir, Cenneti bile ayaklarının altına alabilecek anne. Evde herkesin selama duracağı bir ihtiram abidesi, çocuğunun hisli ve duygulu mürebbisi, şefkat kaynağı ve temel eğitim mektebinin müdiresi. Daha sonra bir büyük anne, cici anne, hacı anne, ya da Karadeniz ağzıyla bal nenedir. Gelinin ve bir iki nesil sonrakilerin tecrübe ve birikiminden yararlanacakları bir kültür kaynağı. Dünyadaki misyonunu tamamlayan cennetin hangi kapısından isterse oradan girecek bir melek. İşte İslam'ın kadına bakışı budur. (...) O çocuğunun şefkat, kocasının huzur kaynağı olmasını da başarmalıdır (Beşer, 1993: 18-25).

Fıkıh üzerine yapılan bir takım başka çalışmalarda çocuğun bakımı ve yetiştirilmesi konusunda önceliğin kimin olacağı konusunda fikir ayrılıkları vardır (Memduhoğlu, 2010: 75). Arap kültürünün etkisiyle gelenekselci Müslümanlar çocuk yetiştirme görevinin yalnızca annenin görevi olduğunu söyleseler de birçok Hadiste bu görevin anne ve babanın ortak sorumluluğunda olduğu ortaya konmuştur (Roald, 2002: 179; Ibn Ally 1999: 234). Bu farklı görüşler ilmihallere de yansımış, ilmihaller üzerinde de çocukların bakımı, eğitimi ve yetiştirilmesi gibi konularda farklı eğilimler gözlemlenmiştir. Bu noktada öncelikle, ilmihallerdeki söylemle “eğitim ve terbiyesi” üzerinde durulmuş, daha sonra ise fiziksel bakımlarından ve yetiştirilmesinden bahsedilmiştir.

#### 5.3.2.2.1.Çocukların Eğitimi ve Terbiyesi

*Çocuk eğitimi ve terbiyesi* başlığından kasıt, çocukların iyi ahlaklı birer birey olarak yetiştirilmesini, terbiye edilmesini sağlayan dini ve ahlaki eğitim ve mesleki eğitimidir.

İlmihallerdeki duruma bakıldığında birtakım ilmihaller bu sorumluluğu ebeveynlerin her ikisine, bazıları ise yalnızca anneye yüklemiştir.

Çocukların eğitimini anne ve babanın müşterek görevi olarak işleyen ilmihallerden İslam Dini bu konuda etraflıca açıklamalarda bulunmuştur:

Çocuk doğarken temiz bir ahlak ile, lekesiz bir kalp ile doğar. Onu kirletecek yahut daha ziyade parlatacak olan ailesi ve muhitidir. Eğer hayra alıştırılırsa o suretle büyür, dünya ve ahirette mesut olur. Bunun sevabına ebeveyni (anası ve babası) ile, ona bu güzel terbiyeyi verenler de iştirak ederler. Eğer çocuk ihmal edilir ve kötülüğe alıştırılırsa onun için dünya ve ahirette felaket muhakkaktır (...) Bir insan için en büyük meziyet emin bir şahsiyet olmaktır. Her manasıyla güvenilir bir insan olmak ve çocuklarımızı da bu yolda terbiye etmek, şahsımız için en büyük vazifedir (Akseki, 1960: 330- 350).

Ana ile babanın vazifesi yalnız dünyaya çocuk getirmek değildir. Çocukların mensup olduğu cemiyete hatta bütün beşeriyete en faydalı bir uzuv olmasına

çalışmaları da lazımdır. (...) Binaenaleyh çocukları yaşayacakları istikbale göre hazırlamak, onların tahsil ve terbiyelerine son derece dikkat etmek ana ve baba için bir borçtur (Akseki, 1960: 363).

Yeni Amentü Şerhi de bu görevi ebeveynlerin müşterek sorumluluklarından gördüğünü dile getirmiştir: “Evlat terbiyesi: ilk terbiye yuvası baba ocağı ana kucağıdır.” (Kurtulmuş, 1955: 252).

Büyük İslam İlmihali ise şu söylemlerde bulunmuştur: “Kendi çocuklarını güzelce terbiye etmeye çalışmak, her aile idarecileri için vacib olan bir görevdir. Burada yapılacak dikkatsizliğin zararları yalnız bir aileye ve ferde değil, koca bir topluma aittir. Denmiştir ki: ‘Baba ile ananın terbiye etmediğini, gece ile gündüz (zaman) terbiye eder. Zamanın terbiye edemediğini de, Cehennem terbiye eder.’” (Bilmen, 1947: 491-492).

Yeni İslam İlmihali (Ateş, 1989: 614-615), Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002: 187) ve Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 33), çocuk yetiştirme görevini anne ve babanın ortak sorumluluğu olarak ele alan diğer eserlerdir.

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye ise din eğitimi babaya, terbiyeyi ise ebeveyne müşterek bir görev olarak yüklemiştir:

Çok müsliman evladı babaları yüzünden cehenneme gideceklerdir. Çünkü bunların babaları, yalnız para kazanmak ve keyf sürmek hırsına düşüp ve yalnız dünya işleri arkasında koşup, evladlarına Müslümanlığı ve Kur’an-ı Kerimi öğretmediler. Ben böyle babalardan uzağım. Onlar da, benden uzaktır. Çocuklarına dini öğretmeyenler Cehenneme gideceklerdir. 34. “Ananın, babanın, okutmak ve terbiye etmek için çocuklarını zorlaması lâzımdır. Kadın çocuğunun okumasına, ahlâkına ehemmiyet vermezse, kötü yetiştirirse, erkeğin, (Ben râzı değilim. Günâhı senin olsun!) demesi, kendisini kurtarmaz. Kötülüğe mâni’ olması lâzımdır. Kadın inâd ederek, fitne çıkarsa veya erkekden gizli yaparsa, erkek günâhdan kurtulur. Böyle kadını boşamalı diyemeyiz. 595; “Dinini bilen ve seven ve kayıran mubârek insanların ilm-i hâl kitâblarını alıp, çoluğuna ve çocuğuna öğretmek, her müslimânın birinci vazifesidir.” 103; “Pek az olsa da, dinini değiştirmiyenlerin bulunması, ana terbiyesinin te’sîrinin, ba’zan da devâmlı olduğunu gösteriyor denirse, bir çocuğun müslimân evlâdı olması, islâm terbiyesi ile yetişmesi, Allahü teâlânın bir ihsanıdır (Işık, 1979: 404).

Diyanet İlmihali kendi içinde bir ikilemle bir yandan çocukların terbiyesinin eşlerin müşterek görevi olduğunu söylerken, diğer yandan da kadının asli görevinin ev işlerinin yanında çocukların bakım ve eğitimi olduğunu belirterek, aslında bu sorumluluğu aslen anneye bıraktığını belirtmektedir (Karaman, vd., 2006).

Öte yandan birtakım ilmihaller ise çocuğun eğitim ve terbiyesi konusunu yalnızca kadının sorumluluğu ve görevi olarak ele almıştır. Örneğin İslam İlmihalinde yer alan “çocuklarına şefkatli davranıp ahkama uygun olarak

yetiştirmeli” (Öngüt, 1998: 707) söylemi, bu görevin kadına addedildiğini göstermiştir. Açıklamalı Muamelatlı Büyük İslam İlmihali de bu sorumluluğı yalnızca anneye yükleyen bir diğeri ilmihaldir (Yavuz, 1983: 526).

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi de çocukların İslami bir eğitimle yetiştirilmesini Saliha bir Hanımın özellikleri arasında değerlendirmiş, konuyu sadece kadının sorumluluğına bırakmış ve “Aile müessesesi zayıflatılmış, annelik ve zevcelik vazifesi aksattırılmış, çocukların terbiyesi unutturulmuş ve bunun adına da ‘Çağdaş Hürriyet’ denmiştir” (Uysal ve Uysal, 1991: 27-28) demeciyle bu husustaki düşüncesini doğrudan belirtmiştir. Ayrıca aynı eserdeki “Kadının Asli Vazifeleri” başlıklı okuma parçasında bulunan “Kadın çocuklarını muhafaza etmekle mükellef (...)” ve “Kadın ev idaresine ve çocuklarının terbiyesine dikkat eder” cümleleri bu konuyu destekler niteliktedir (Uysal ve Uysal, 1991: 447).

Diğeri taraftan Kadın İlmihali’nde (Öğüt, 1971) böyle bir konuya verilmeyeği gözlemlenmiştir.

#### **5.3.2.2.2.Çocukların Bakımı**

Bu alt kategoride bebeklerin (ve sonrasında çocukların) annenin vücudundaki mevcudiyetlerinden başlayarak doğduktan sonraki tüm temel ihtiyaçları ele alınmıştır. Doyurulması, altının temizlenmesi, oynatılması, hastalandığında başında beklenmesi gibi tüm ihtiyaçlar bu grupta listelenebilir niteliktedir.

Kur’an-ı Kerim’de ve Hadislerde kadının anneliğine ve çocuğunu yetiştirirken çektiği sıkıntıları ön planda tutulan anne (Keloğlu, 2018: 52) kutsal addedilmiş, annelikle ilgili birçok konu ulvileştirilirken aslında kadının “annelik” kimliğiyle bir yandan bu annelere, bir yandan da anne olmayan kadınlara karşı toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortaya çıkararak görevler ve beklentiler yüklenmiştir.

İslam Dini “Annelik” adlı başlı başına bir bölümde ele aldığı bu konuyu “Anamız ne zahmetlerle bizi dokuz ay karnında taşımış, bin türlü eziyetle doğurmuş, bizim için aylarca, yıllarca uykusuz kalmış, sabahlara kadar beşiklerimizin üstünde durup meme vermiş, hep bizim rahatımızı düşünüp kendisi rahat yüzü görmemiştir.” (Akseki, 1960: 369) söylemleriyle dile getirmiştir.

Yeni Amentü Şerhi ise kadının cennetteki konumuna dikkat çekerek “Kadın namazını kılar, orucunu tutar, zekatını verir, erkeğine itaat eder, çocuğına bakar, kendini haramdan muhafaza ederse ona ‘Hangi kapıdan istersen Cennete gir!’ denir.” (Kurtulmuş, 1955: 249) sözleriyle kadının toplumun beklentileri ışığında davranırsa

cennete gidebileceğinin altını çizmiştir.

Büyük İslam İlmihali de annelik odağında, kadının fıtratından yola çıkarak kadının yardım edilmesi gereken, babanın ise saygı duyulması gereken kişi olduğunu vurgulamıştır.

Babalar saygı bakımından, analar da yardım bakımından önde gelirler. Bununla beraber ananın hakkı babadan iki kat fazladır. Bir Hadis-i şerifde buyurulmuştur: “Cennet anaların ayakları altındadır.” (...) Ana babanın çocuklarına karşı görevleri: Dünyaya gelmelerine sebep oldukları bu yavrularını güçleri yettiği kadar beslemek, terbiye etmek ve okutup bir kazanç yoluna koymaktır (Bilmen, 1947: 480).

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, anneliğin zorluklarını söyleyip bu konuyu annenin görevi olarak addetmiş ve kadının daha bebeklikten başlayarak çocuğuna bakarken karşılaştığı zorlukları sıralamıştır (Işık, 1979: 600). Yeni İslam İlmihali de yine annelikle ilgili olarak “Cennet annelerin ayakları altındadır.” Hadisine referans yapmış (s. 651), bir annenin çocuğu bakımındaki evrelerini anlatmıştır: “(...) annesinin ardından ağlayan, onun eteğine yapışan, ardından koşan çocuk gibi değil; ağlamasa da annesinin kendisine bakacağını, eteğine yapışmasa da annesinin kendisini kucağına alacağını, süt istemese de annesinin kendisini emzireceğini bilen çocuk gibidir.” (Ateş, 1989: 567).

Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali, çocukların beslenme konusunu annenin ve babanın müşterek görevi olarak ele almış, anne emzirmese bile babanın bir süt anne tutacağını belirtmiştir. Eser ayrıca, aile birliği bozulsa da bozulmasa da çocuğun bakımının annenin görevi olduğunu söylemiştir: “Bir kadın, kocasından ayrılmadan önce ve ayrıldıktan sonra kendi çocuğuna bakmağa en ziyade hak sahibi olandır. Nafaka vermek de babaya aittir.” (Yavuz, 1983: 362).

Modern İlmihal de kadının doğurganlığına vurgu yapan bir diğer eserdir:

Anne, belli bir yaşa kadar çocuğunu emzirmek ve bakımını yapmak zorundadır. Bu, annenin temel görevidir. ‘Anneler, çocuklarını iki yıl emzirsinler.’ ayeti dikkate alınarak mümkünse çocuğu anne sütüyle yetiştirmeye çalışmalıdırlar; çünkü anne sütü sevgi, şefkat ve ruh sağlığı bakımından oldukça önem taşımaktadır. (...) Hak ve sevgi açısından ana-baba arasında bir tercih yapmak zordur; ancak Hadiste de belirtildiği gibi, annenin hakkı çocuklar üzerinde daha fazladır; zira anne, çocuğu karnında aylarca taşıyıp doğurduktan sonra yıllarca onu emzirerek büyötmektedir. Yani anne, çocuğun yetiştirilmesinde babaya göre çok daha sıkıntı çekmektedir. Onun için çocuk üzerindeki hakkı da fazladır (İslamoğlu, 2002: 187-189).

İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 24) ve Hanımlara Özel İlmihal (Beşer, 1993: 23-25) de çocuk bakımının kadının görevi ve öğrenmesi gereken işler arasında yer aldığını belirtmiştir.

Birtakım ilmi-haller ise, sosyal devlet politikalarını görmezden gelerek, kadının çalışmasının çocuğun sağlıklı bir şekilde gelişimine engel teşkil edebileceğini belirtmektedir. Bu ilmi-hallerden Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali şu söylemlerde bulunmuştur:

İslamiyet kadının iş hayatına atılmasını yasaklamış değildir. Fakat koyduğu şartlarla kadını iş hayatından uzakta tutmuş ve neslin yetişmesinde başarılı olmasına çalışmıştır. Çağımızda kadının iş hayatına gitmesi içtimai çözümlenin önde gelen sebeplerinden biridir. Zira böylece aile müessesesinin iç bağları zayıflamıştır. İslam ise kadını öncelikle iyi bir eş ve başarılı bir anne olarak görmek istemiştir. İslam her cinsi kendi gayesinde tekamül ettirmeye çalışmıştır. Kadının erkekleşmesini, erkeğin kadınlaşmasını ortaya çıkaracak bütün davranışlardan insanı uzak tutmuştur (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 299).

Bu söylemlere ilaveten ilmihal, “İslama göre kadının yeri öncelikle ailesidir. Kadının ailesi içinde ifa edeceği görevler sözgelişi bir işyerinde ifa edeceği görevlerden kat kat önemlidir. Zira bir annenin görevini ancak o annenin kendisi yapabilir.” (s. 301) diyerek kadının çalışması önüne bir set çekmiştir. Çocuğun emzirilmesi konusunda annenin kendi çocuğunu emzirmek için babadan ücret isteyemeyeceğini, fakat bu borcun babanın olduğunu söylerken, “Evin erkeği ile hanımı çocuklarından sorumludurlar. Onların beslenmesi, büyütülmesi, eğitilmesi hep ana ve babanın sorumluluğu altındadır.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 116) sözlerini de eklemiştir. Tüm bu söylemlerinden hareketle, bu eserin söylemleri arasında bir çelişki oluşmaktadır. Nasıl ki baba nafaka ve süt anne temin edebiliyorsa, pek tabii ki anne çalışırken çocuğun bakımına yardımcı olacak birinin masrafını da temin edebilir. Bu bakımdan sosyal devletin çocukların bakımı için öngördüğü kreşler ve bakım evleri gibi kurumları yok sayma gibi bir durum ortaya çıkmıştır.

Kadının çalışması konusunu geçime bir ek destek olarak ele alan Diyanet İlmihali de emzirme konusunda babaya borç düştüğünü belirtmiş, fakat çocuğun bakımının annenin öncelikli görevleri arasında yer aldığına satır aralarında yer vermiştir (Karaman, vd., 2006).

Yine kadının çalışması ekseninde, günümüzdeki sosyal devletin sağladığı kreş ve bakım evleri gibi imkanları, anneliğin ve dolayısıyla yeni neslin yetiştirilmesinde bir köstek olarak gören Ahir Zaman İlmihali ise, konuyu diğer tüm ilmi-hallerden farklı bir şekilde ele almıştır.

İslam’da aile meselesini ayrılmaz parçası olan “anne olarak kadın” konusundaki günümüzdeki menfi yaklaşımlar göz önüne alınacak olursa, özetle söylenmesi gereken şudur. İslam’da kadın meselesi varsa, bu meselenin çözümünün adı da “anne”dir. İslam’ın aileye, bilhassa kadına bakışıyla ilgili

olarak, kadının “anne”liğinin merkezi rolüne yönelik itirazlara, bu çözümü beğenmeyenlere şu cevabı vermek gerekir: “İslam kadını aşağılamamış, dışlamamıştır, bilakis sizler anneyi ve anneliği aşağılıyorsunuz!” (...) Kadının özgürlüğü bahanesiyle onu “anne kadın” olmaktan uzaklaştırıp “çalışan kadın” haline getirmek isteyenlerin asıl niyetinin kadını özgürleştirmek mi, yoksa dünyanın en bol ve ucuz işgücü olarak kadını sömürmek ve istismar etmek mi olduğu sorusu da gözden uzak tutulmamalıdır. (...) Bir fabrikada sürekli aynı işi bir robot gibi tekrarlamak durumundaki bir kadının bir ev hanımından daha yaratıcı ve daha az monoton olduğu ne kadar gerçekçi bir iddia olabilir ki? Kaldı ki çalışan bir kadın olarak, başkalarına ait çocukların terbiyesiyle (öğretmen, mürebbiye, çocuk bakıcısı vb. olarak) ilgilenmeyi yaratıcı, ama kadının kendi çocuklarını yetiştirmesini aşağılayıcı, bıkıtıcı, değersiz ve önemsiz bulmanın ne kadar objektif ve tutarlı bir değerlendirme olduğunu da tartışmak gerekir (Kırbaşoğlu, 2015: 90-91).

Bilhassa anne-babanın çalıştığı, çocukların ise bakıcılara ve kreşlere terk edildiği, dolayısıyla anne-babanın ilgi ve şefkatinden yeterince nasibini alamadığı “modern/çağdaş(!) aile yapısının, İslam ve Müslümanlık açısından bir başka zayıf noktası daha söz konusudur. (...) Bırakın birtakım değerleri çocuklara aktarmayı, onların bakımını ve fiziki ihtiyaçlarının yerine getirilmesini bile bakıcılara ve kreşlere havale eden bir anne-babanın bu değerler aktarımı konusunda sorumluluklarını yerine getirebileceklerini düşünmek ne kadar isabetli olabilir? (...) Çocukların kreşlere, yaşlıların ise bakım ve huzur evlerine terk edildiği Batılı/Çağdaş (!) toplum yapısını ne kadar eleştirsek de, benzer gelişmeler İslam toplumlarında da ortaya çıkmakta olduğundan, hiç olmazsa ... (Kırbaşoğlu, 2015: 351- 378).

Ayrıca yazar dünyaya bir çocuk getirmeye karar verme, yetiştirme ve sağlıklı nesillerin devamını sağlama görevinin sadece anneye değil, ebeveynlere eşit olarak dağıtıldığından bahsetmiştir: “Ana-baba (ebeveyn) bir çocuk getirmeye karar verdiklerinde, onlara dünyaya getirmek istedikleri çocuğa yönelik birtakım sorumluluklar yüklenir. (...) Çünkü Müslüman ana-baba için önemli olan sadece insan neslinin yeryüzünde varlığını sürdürmesini sağlamak kadar, Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olan “Müslüman nesiller”in devamını da sağlamaktır.” (Kırbaşoğlu, 2015: 348). “İslami açıdan eşler, çocuk yapıp yapmama veya istedikleri kadar çocuk yapma konusunda kendi kararlarını kendileri verebilirler. (...) Eşlerin ne kadar çocuk yapacaklarına kendilerinin karar vermesinin (...)” (Kırbaşoğlu, 2015: 359-360). Yazarın dilsel kullanımına bakıldığında çocuk bakımını anne-babaya eşit dağıttığı görünse dahi, Batı’daki gibi sosyal devlet gereği çalışan anne-babanın çocukların bakımını kreşlere ve yaşlıların bakımını ilgili kuruluşlara aktarması günümüzde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Yazar bu durumu görmezden gelmektedir. Şöyle ki anne ve baba hem çalışıp hem de aynı zamanda çocukların gün içindeki bakımını üstlenemez.

Kadın İlmihali’nin (Öğüt, 1971) içeriğinde böyle bir konuya yer vermediği görülmüştür.

### 5.3.2.3. Hasta ve Yaşlıların Bakımı

Özel alanda kadınlara addedilen görevlerden biri de evde bulunan hasta ve yaşlıların bakımındır. İlmihallerin aşağıda belirtilen yalnızca üç tanesi bu konuya yer verirken, diğerlerinin ise bu konuya değinmediği gözlemlenmiştir:

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye bu görevi ailedeki kız çocuklarının sorumluluğu olarak görerek bu konuyu miras paylaşımıyla bağdaştırmıştır:

Zengin olan çocukların, fakir olan ana babalarına nafaka vermesi farzdır. Kız ve oğlan çocuklar eşit miktârda verir. Anaya, babaya bakmak, bunlar öldükde dahâ çok mîrâs alacak olana farz değildir. Bunlara dahâ yakın olana ve onların parçası olana farzdır. Oğlunun oğlu ile kızı bulunan anaya, babaya yalnız kızları bakar. Hâlbuki, mîrâsı kız ile torun yarı yarıya alır.” ve (Babası hasta olup, bakacak kimse bulunamazsa, zevcinden iznsiz gidip hizmet eder. Zimmî baba da böyledir. Zengin olan oğul, zengin olan babasına bakmağa mecbûr değildir) (Işık, 1979: 590-591).

Yine Diyanet İlmihali de hasta ve yaşlıların bakımını mirasla ilintilemiştir:

Öte yandan kişilerin mirasçılık payları ile aile içindeki sorumluluklar arasındaki denge de gözetilmiştir. Ailenin geçim yükü, aile bireylerine, bu arada kız kardeşlere, anneye bakım sorumluluğu, ailede koca, baba, oğul, oğlun oğlu gibi erkeklerin omuzlarında olduğundan, onlara kızlara göre daha fazla (genelde iki kat) pay ayrılmış, buna karşılık onların aile içi ödevleri sadece dinî ve ahlâkî alanda bırakılmayıp hukukî yaptırımlarla da kontrol altına alınmıştır. (...) Buna ilâve olarak, erkek çocukların eğitim ve çalışma gibi sebeplerle ebeveynini terk ve ihmal ettiği, onların çoğu defa kız çocukları tarafından bakılıp gözetildiği, üstelik erkeklerin bu duruma rağmen mirastan fazla pay almakta ısrarlı olduğu da zaman zaman gözlemlenmektedir. Böyle olunca denge kız çocukları aleyhine bir hayli bozulmuş olmakta, hatta İslâm miras hukukunun kurmak ve korumak istediği denge âdeta tersyüz olmaktadır. Halbuki hak ve adaleti esas alan ve bütün hükümlerinde bu ilkeyi gözetten bir dinin böyle bir uygulamayı öngörmediği açıktır. Bu sebeple de dinin mirasla ilgili hükümlerinin ve fıkhîta yer alan ölçü ve paylaşımların iyi anlaşılmasına günümüzde daha çok ihtiyaç bulunduğu burada bir defa daha hatırlanmalıdır (Karaman, vd., 2006: 246-249).

Bir yandan kadının çalışmasını desteklerken, diğer yandan ise bakım işini de üstlenmesi gerektiğini söyleyen Ahir Zaman İlmihali ise evdeki hasta ve yaşlıların bakım işinin kadının bizzat üstlenmeyerek, Batılı toplumlar gibi huzur ve bakım evlerine başvuruları olumsuz eleştirerek (378) kadının çalışma yaşamına dahi sınırlı bir katılımı olabileceğine vurgu yapmıştır (Kırbaçoğlu, 2015).

### 5.3.2.4. Geçim İhtiyaçlarının Temini

Nafaka olarak da adlandırılan ihtiyaçların karşılanması için gerekli maddi değerler, İslam hukuku ve tez konusu çerçevesinde nikah akdi sonucunda aile hukuku ilişkisi bağlamında ortaya çıkan ve evlilik birliğiyle devam eden (duruma göre sonra da devam edebilir) maddi yükümlülüktür (Erbay, 2006). İlmihallerin, evlilik birliğinden doğan nafakayı incelemeye aldıkları, evlilik birliğinin sona

ermesinden kaynaklı nafaka ile ilgili konulara içeriklerinde detaylıca yer vermedikleri bulgulanmıştır.

İlmihallerin “İnsanın yaşayabilmesi için lâzım olan şey” (Işık, 1979: 589) olarak tanımladığı nafakanın temini erkeğe bırakılmıştır. Eserlere göre “Koca eşinin yiyecek ve içecek, giyecek, mesken, tedavi ve ilaç, gerekirse hizmetçi ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 441).

İslam hukukçularına göre evlilik birliğinden doğan nafaka konusunda erkek yükümlüdür; hasta da olsa, fakir de olsa erkek nafakanın borçlusu, kadın ise alacaklısıdır. İslam kaynakları ise nafaka temini konusundaki yorumlarda Kur'an'daki bu ayetler -Bakara 2/228, 229, 233, 236; Nisâ 4/19; Talâk 65/1, 6, 7- ve bazı Hadislere atıfta bulunmaktadır ve konuya ilişkin tartışmalar bu referansların yorum farkından kaynaklanmaktadır (Erbay, 2006).

Hanımlara Özel İlmihal nafakanın niteliğini listelemiştir:

Ev için ve kendisi için gerekli bütün zaruri harcamalar erkeğin sırtındır. Erkek, elbiseni ya da süs malzemeni kendi kazancıyla al diyemez. Kendi varlığı ölçüsünde kadının nafakasını sağlamak zorundadır. (...) Kadının nafakası gibi, tedavisi ve ilaç harcamaları da kocaya aittir. Kadın ekmek yapamayan biriye erkek hazır ekmek almak zorundadır. Süslenmesini istiyorsa süs malzemeleri ve koku masrafı erkeğe aittir. Yılda yazlık ve kışlık olmak üzere iki takım elbise erkeğe aittir. (...) Durumuna göre kadın kocasından hizmetçi isteyebilir. Hizmetçinin ücreti kocasına aittir. Örfte göre kadınların yapmaması ayıplanan ev işleri dışında kadın, hiçbir iş yapmak zorunda değildir (Beşer, 1993).

Kimi ilmihaller bu görevi bir yük olarak görmekte, “Bir İslam toplumunda dış işlerini ve ağır işleri görmek erkeğin omuzlarındadır. Dolayısı ile kazanan da erkek olacaktır.” (Beşer, 1993: 40) gibi açıklamalar suretiyle toplumun erkeğe yüklediği işlerin güçlüğüne belirtmektedir.

Bu düşüncedeki kimi diğer ilmihaller ise erkeğe ekonomik sorumluluk yüklerken erkeği *ailenin reisi* (Akseki, 1960: 363; Ateş, 1989: 613-614; Öngüt, 1998: 708; Beşer, 1993: 249) olma sıfatıyla donatırken, “Aile İslami esaslara göre kurulur. Reisi de erkektir. Çünkü erkek, bünye itibarıyla kadından daha kuvvetli ve dayanıklıdır. Ancak bu reislik, kaynağını zorbalıktan, kabalıktan değil, sevgi ve şefkatten alır. Kadın, erkeğe bir Tanrı emanetidir.” (Ateş, 1989: 613-614; Karaman, vd., 2006: 68, 323) söylemleriyle de bu reislikten kastını açıklama yoluna gitmiştir.

Konuya Nisa suresinin 34. ayetine başvurarak açıklama getiren Diyanet İlmihali ise her ne kadar “Kur'an-ı Kerim, aile reisliği yetki ve sorumluluğunu, koyduğu genel ahlâk ve adalet ilkeleri çerçevesinde erkeğe vermiştir.(...) Bununla birlikte, İslâmiyet'in tamamen aile düzeninin sağlıklı işleyişini temin maksadıyla

erkeğe tanımış olduğu aile reisliği işlevi, ona asla kadın üzerinde bir baskı ve zorbalık imkânı vermez” (Karaman, vd., 2006: 527) açıklaması yapmış olsa da, kadının ekonomik bağımlılığının altını çizmiş olmaktadır.

Toplumun erkeğe dayattığı finansal normlardan olan nafaka temininin erkekte olduğunu anlatan diğer nitelendirmeler ise erkeklerin “ailenin sorumlusu” (Öngüt, 1998: 7089) ve “ailenin başkanı” (Tabakoğlu ve Kara, 1980), “sürüsünün çobanı” olduğunu öne sürmektedir. Şöyle ki Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali (Tabakoğlu ve Kara, 1980) bu düşünceyi “İslam ailenin başkanı olarak erkeği kabul eder. (...) Erkeğin aile başkanlığının esası, ailesinin ihtiyaçlarını gidermek ve onu murakebe etmektir. Görüldüğü gibi burada erkeğe bir hak olduğu kadar bir sorumluluk da yüklenmektedir.” diyerek ortaya atmış; Yeni İslam İlmihali (Ateş 1989: 612-613) ve Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983:528) de “(...) ‘Hepiniz çobansınız ve herkes sürüsünden sorumludur. İmam (devlet başkanı) çobandır, sürüsünden sorumludur; erkek ailesi içinde çobandır, sürüsünden sorumludur; kadın kocasının evinde çobandır, sürüsünden sorumludur.’” diyerek görüş birliğini sunmuştur. Yine ilmihallerde geçen “Baba Ocağı” (Akseki, 1960: 361; Kurtulmuş, 1955: 252; Işık, 1979: 26) nitelendirmesi de bu yönde bir görüşü savunan sava dayanır.

İslam Dini adlı eser, erkeğin aile reisliği hasebiyle “bütün harici işleri düşünmek, evin ve ailenin her türlü ihtiyaçlarını tamamlamaya çalışmak” (Akseki, 1960: 362-363) gibi görevlerinin bulunduğunu, “Babamız da kışın soğuklarında, yazın sıcaklarında dışarda çalıştı, bir gün evde oturup rahat rahat dinlenmedi. Hep bizi düşündü.” (Akseki, 1960: 369) yönündeki anlatımıyla da bu görevi yerine getirirken karşılaştıkları problemleri örneklemiştir.

Yeni Amentü Şerhi, “Ehil ve evladının nafakasını temin etmek ve dilenmek zehilliğinden kurtulmak için çalışıp yorulan erkek ateşten kurtulur.” (Kurtulmuş, 1955: 245) demeciyle bu görevi ifa eden erkeğin mükafatını konu almıştır. Eserde bulunan bir dipnotta ise evin dışındaki işlerin erkeğe ait olduğunu vurgulamak için “Kadınların vazifeleri ev içinde, erkeklerin işleri dışarda olduğundan (...)” (Kurtulmuş, 1955: 240) söylemi kullanılmış, erkeğin kamusal, kadının ise özel alandaki toplumsal kabulünün altı çizilmiştir.

Tıpkı bu ilmihaller gibi Büyük İslam İlmihali (Bilmen, 1947: 480), İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi (Uysal ve Uysal, 1991: 25), Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali (Yavuz, 1983: 63), Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006: 221), Yeni

İslam İlmihali (Ateş, 1989: 421) ve Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye de nafaka temininin erkeğe farz kılındığını belirtmiştir (Işık, 1989: 589). Ayrıca eser, ev dışındaki erkek sorumlulukları arasında para kazanmanın yanında alışveriş yapmanın da olduğunu belirtmiştir:

Erkeğin kadına karşı olan vazifelerinin arasında: Bakkal, kasab, çarşı, pazar işlerini aslâ ona bırakmamalı, evin idâresinde onun fikrini sormalı, dışardaki, büyük işleri söyliyerek, onu üzmemelidir. (...) [Şimdi, hayât müşterekdir diyenleri işitiyoruz. Bu sözleri doğrudur. Fekat, bu sözün ma'nâsı, onların anladıkları gibi değildir. Ya'nî, kadın da gitsin, para kazansın demek değildir. Bunun ma'nâsı, erkek gitsin, çalışsın, kazansın. Lüzûmlu şeyleri, dışardan alıp getirsin. Kadın da, hergün zevkinde gezmeyip, boş vakt geçirmeyip, ev içindeki kadınlık vazifelerini yapsın demektir. Erkeğin vazîfesi, dışardaki işleri, kadının vazîfesi içindeki işleri yapmaktır.] (Işık, 1979: 590-591).

Buraya kadarki tüm örneklerde İlmihaller geçim sorumluluğunun erkekte olduğunu söylerken, Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002) ve Ahir Zaman İlmihali (Kırbaçoğlu, 2015) konuyu karı kocanın müşterek görevi olarak ele almışlardır. Modernleşmeyle kadınların günümüzde erkeklerle birlikte çalışma yaşamında yer aldıklarının, kadının çalışmasının ev bütçesine katkı değil, erkekle birlikte eş oluşturulan bir bütçeden bahseden ilmihaller, evlilik nafakasının temininde kadınla erkeğin aynı rol üstlendiklerini belirtmişlerdir.

Modern İlmihalin bu yöndeki söylemi şu şekildedir:

Erkekler evin ağır işlerinde gerekirse ona yardımcı temin edilmeli ve işlerinde yardımcı olmalıdırlar. Evin işlerinde bunalan ve sıkılan eşini imkanlar ölçüsünde gezdirmeli ve onun mutluluğu için her türlü imkân hazırlamalıdır. Kısaca, ailenin mutluluğu için erkek daha fazla fedakârlık göstermelidir; çünkü erkek, kadına göre daha dayanıklı ve sabırlıdır. Onun içindir ki Yüce Allah 'erkekler kadınlar üzerinde koruyucudurlar' açıklamasında bulunmuştur. Tarihi süreç içerisinde genelde erkeklerin dışarıda ailenin geçimini temin etmekle uğraştıklarını, kadınların da evin içindeki işleri yürüttüğünü görmekteyiz; ancak günümüzün ekonomik ve sosyal şartlarında bu iki alanın (iç-dış) içiçe girdiğini, çok sayıda kadının da erkek gibi kamusal alanda çalıştığını ve her gün bu sayının daha da arttığını görmekteyiz. O bakımdan kadın ve erkeğin, bu alan kaymasından dolayı karşılıklı hak ve görevleri yeniden değerlendirilmelidir. Eğer eşlerin ikisi de çalışıp evin geçimini sağlamaya çalışıyorlarsa, evin içindeki işleri de beraber yürütmelidirler. Aksi halde bir tarafa haksızlık olur, ilişkiler zedelenir ve aile mutluluğu bozulmuş olur. Dolayısıyla her iki tarafın buna özen göstermesi gerekir (İslamoğlu, 2002: 182-183).

Ahir Zaman İlmihali ise şu yönde söylemlerde bulunmuştur:

İlk bakışta İslami öğretide erkek aile reisi olarak görünse de, bu reisliğin mutlak ve efendi-köle ilişkisini andıran bir ilişki olmadığı kesindir. İslam'daki karı-koca ilişkisinin, hiyerarşik bir ilişki olmaktan ziyade, karşılıklı saygı ve sevgi ilişkisi olduğunu, ama hepsinden önemlisi Allah'ın kulları arasında tesis etmiş olduğu "İslam kardeşliği" temelinde bir ilişki olduğunu bilhassa vurgulamakta yarar vardır. (...) Bu ve başka gerekçelerden dolayıdır ki Klasik dönem İslam geleneğinde, şartlar gereği olarak, ailenin geçimini sağlama, aile fertlerinin bakım ve sorumluluklarını üstlenme, aile ilgili kararlar alma durumunda bulunan bir kadının, kadın olarak aile reisi rolünü üstlenebileceği yönünde yorumların varlığı da bilinen bir şeydir. Mamafih eşlerin her ikisinin

aileyle ilgili olarak ortak karar alma şeklinde bir yol izlemesinin, yani aile reisliğini paylaşmalarının, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna aykırılığından ziyade uygunluğundan söz edilebileceğini de vurgulamakta yarar vardır (Kırbaçoğlu, 2015: 352).

Kadın İlmihali'nde (Öğüt, 1971) nafaka teminine dair herhangi bir bölüme rastlanmamıştır.

Dahası, ilmihallerin incelenen bölümlerinde nafaka temini ile ilgili dikkat çekilmesi gereken diğer bazı noktalar saptanmıştır.

Bunlardan biri, nafakanın yani bir kadının geçim ihtiyaçlarının erkekler tarafından karşılanmasının bazı şartlara bağlanmış olmasıdır. Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, “Mesela kadın kocasına itaat etmezse (mesela haksız yere koca evini terk etmesi durumunda) nafaka düşer.” (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 441); Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali ise “Ancak bu borç (nafaka) kadın kendisini kocasının evinde kocasına teslim ettiği zaman tahakkuk eder” (Yavuz, 1983: 363) koşulları doğrultusunda bir kadının nafaka alabileceğini belirtir.

Konuya kadın tarafından bakıldığında ise, geçim ihtiyaçları temin edilmediğinde bir kadının yasal yollara başvurabileceğine Diyanet İlmihali'nde yer verilmiştir:

Nafakanın normal yerine getirilme şekli kocanın evinin her türlü masraflarını üstlenmesidir. Kocanın bu görevini yerine getirmediği durumlarda kadın mahkemeye başvurarak kendisine nafaka takdir ettirebilir. (...) Eşin ihtiyaçlarının normal yollardan karşılanmaması durumunda mahkemece nafaka takdir edilmesi her zaman kadının problemini çözmemektedir. Kocasının nafaka borcunu eda etmemesi sebebiyle kadının ayrıca bir boşanma hakkının bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Hanefî hukukçular bu durumda kadının bir boşanma hakkının var olduğunu kabul etmezler. Diğer mezheplerde ise ileride görüleceği üzere kadının belirli şartlarla boşanma hakkı bulunmaktadır (Karaman, vd., 2006: 219-221).

Tıpkı Diyanet İlmihali gibi Hanımlara Özel İlmihal de “Evlendikten sonra (erkek nafaka teminini) sağlamazsa kadının boşanma talebi olumlu sonuçlanır.” (Beşer, 1993: 19-20) diyerek konuyu kadın tarafından ele almıştır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise, erkeğin tüm bu ekonomik yükümlülüğü karşısında kendisine bir karşılık, bir lütuf olarak mirasta kadınlardan daha fazla pay verilmesidir. Daha önceki bölümde detaylıca açıklandığı gibi, erkeklerin nafaka temin etmelerine karşılık mirasta kadından daha fazla pay almaları olumlanmıştır.

Erkek egemenliğinin ekonomik bir temele oturmasının göstergesi olan nafaka teminiyle ilgili diğer bir konu, eşitsizliğin diğer kısmında kalan kadına kendi

ekonomik özgürlüğünü kazanamayacağı durumunda biçilen kılıflardır. Bağımlı kadının tüm ihtiyaçları temin edilebileceği için bazı söylemlerde bulunulmuş, kadının bağımlılığı meşru zemine oturtulmaya çalışılmıştır:

Tam İlmihal Seadet-i Ebediyyenin bu konudaki görüşleri şöyledir:

Kız olsun, dul olsun, evli olmiyan fakir kadına babası bakmağa mecbûrdur. Bakmazsa habs olunur. Babası yoksa veyâ fakirse, zengin akrabâsı bakacaktır. Bunlar da yoksa, devlet ma'âş bağliyacaktır. Müslimân kadının çalışıp kazanmağa hiç ihtiyâcı yoktur. İslâm dîni, kadının bütün ihtiyâclarını erkeğin sırtına yüklemiştir. Erkeğin bu ağır yüküne karşılık, mîrâsın hepsinin yalnız erkeğe verilmesi lâzım iken, Allahü teâlâ, kadınlara burada da ihsânda bulunarak, erkek kardeşlerinin yarısı kadar da mîrâs almalarını emr buyurmuşdur (Işık, 1979: 589).

Yine Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali ise İslam dininin kadını hiçbir maddi yüke mecbur kılmadığını belirtmiştir (Tabakoğlu ve Kara, 1980: 299).

Hanımlara Özel İlmihal ise erkeğe verilmiş olan tüm geçim görevini, kadının sosyal güvenliğini güvence altına alması olarak nitelendirmiştir: “(Kadın) evlenirken ağırlığını koyar, damat adayından istediği kadar mihir alır. Mihir onun Allah’ça belirlenmiş en tabii hakkı ve hayat garantisidir. (...) Çünkü kendi sosyal güvenliği, kocaya varmakla garanti altına alınmıştır. (...) Görüldüğü gibi kadın geçim konusunda hiçbir derdi ve endişesi olmayan, yani alabildiğine sosyal güvenliği bulunan bir insandır.” (Beşer, 1993: 19-23). Benzer şekilde Diyanet İlmihali de şu söylemlerde bulunmuştur: “Evliliği kocanın karısına verdiği sağlam bir teminat olarak nitelendirir” (Nisa 4/21) (Karaman, vd., 2006: 196-197).

Örneğin ilmihallerden yalnızca son dönemde yazılan Modern İlmihal (İslamoğlu, 2002) ve Ahir Zaman İlmihali’nde (Kırbaçoğlu, 2015) nafaka temininin erkekle kadının müşterek görevi olarak ele alınması, bu konuda tarihi gelişimle senkron bir gelişimin izlenmediğinin görüngüsüdür. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla sanayi toplumuna ve sonrasında sanayi sonrası topluma geçişle birlikte kadınların hem medeniyetin yetiştiricisi misyonu sabit tutulmuş, hem de devlet feminizminin de etkisiyle verilen birtakım haklarla kamusal alana geçişleri hızlandırılmaya çalışılmıştır. Bu devinim ilmihallerde nafaka temininin yalnızca erkekte olduğuna dair düşüncenin değişimine yalnızca iki ilmihalde ve kısıtlı olarak yansımıştır.

### 5.3.3. İlmihallerde Kadının Evlilik ve Aile Hayatına Yönelik Değişim ve Dönüşüm

İslamiyet'te aile, tamamen dini bir kurum olmasa dahi önem verilen, ayet ve Hadislerle teşvik edilen, bireylerin huzur bulduğu, neslin devamının sağlandığı, bireyin kötülük ve günahlardan uzaklaşmasını sağlayan bir araç olarak addedilmiş, İslam hukukunun uygulandığı Osmanlı toplumunda da bu minvalde bir yönelim süregelmıştır (Değerli, 2018).

İlmihaller üzerinde yapılan incelemelerde, İslam'ın kutsal addettiği aile kurumunun eserlere, İslam'ın kutsal addetmesinden hareketle ve kadının tamamlayıcılık rolü çerçevesinde yansıdığı saptanmıştır. Okumalar sonucunda, kadın ve toplumsal cinsiyet temalarında ortaya çıkan ana kategorilerden bir diğerinin kadının evlilik ve aile hayatıyla ilgili olduğu, bu bölüme ilişkin alt kategorilerin ise evlenme ve aile içindeki rollerin dağılımı şeklinde gruplanabileceği tespit edilmiştir. İlmihallerde evlenme ve kadına dair yer aldığı saptanan açılar, eş seçimi, eşler arası denklik, nikah akdi, erken yaşta ve zorla evlenme, polijini-çok kadınla evlilik, evlilik birliğinin sona ermesi- boşanma ve karı kocanın birbirlerine karşı sorumluluklarıdır.

Eş seçimi konusunda ilmihallerdeki genel yönelim, karar veren eşin erkek olduğu şeklidedir. Kadın ise kendisiyle evlenilmeye veya nikah kıyılmaya karar verilen, seçilen kişidir. Bu genel kaniya karşın, yayımlanması güncel tarihe yakın olan ilmihallerde, eşitlikçi bir bakış açısıyla kadına da erkeğe de eş seçiminde eşit söz hakkı tanınması, bu eserlerin bu konudaki değişim sürecini inkâr etmediğini göstermektedir.

Eserlerde *kefaet* olarak ele alınan eşlerin birbirine denkliği konusu ise, farklı açılardan ele alınan bir konudur. Kimi İslam hukukçularına göre kefaet, Kur'an'da bulunmamaktadır ve Hadislerde eşler arası uyumu ve evlilikle ailenin devamını sağlayıcı bir gereklilik olarak yer almaktadır ve şarttır. Kimilerine göre ise İslam kadınla erkeği eşit gördüğü için bir şart veya gereklilik değildir, ancak evliliklerde dikkate alınabilir (Aktan, 2002). Yapılan incelemelerde ise yazımı günümüze yakın olan eserlerde kefaet yer almamış, konuyu ele alan eserler ise erkek tarafında ve erkek merkezli bir denklik aranması gerektiğini ortaya koymuştur.

Bir diğer alt kategori olan nikah akdinin tarihi gelişimine ilişkin bir kısa bilgi vermek gerekirse, Tanzimat Dönemi'nde yapılan yeniliklerden biri Nüfus Nizamnamesiyle Osmanlı tarihinde ilk kez evlilik kurumuna müsaade ederek ona resmi bir boyut kazandırmış olmasıdır (Kodaman, 1990: 143). Aynı zamanda

1850’de çıkarılan bir emirname ile kadını bir meta olarak ele alan düşüncenin izdüşümü olan başlık parası kaldırılmıştır (Akyılmaz, 2017).

Devletin evlilik kurumuna verdiği önem, 1911’de İstanbul’da kurulan *Teshil-i İzdivaç ve Teşkil-i Aile İdarehanesi*’nde de yerini bulmaktadır. İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde nüfusun azalması, evlilik yaşının artması ve evlenme oranının düşmesi gibi nedenlerle aile kurumunun yapısının bozulduğu, dolayısıyla nüfus ve aile politikalarının düzenlenmesi için bu yönde bir evliliği teşvik politikasına başvurulmuştur. Kuruluşun faaliyet ve hedefleri arasında evliliği zor duruma getiren örf ve adetlerle başa çıkmak, evliliğe ilişkin kampanyalar düzenlemek ve izdivaç ilanları yayımlamak vardır (Tunç-Yaşar, 2020).

Öte yandan 1926 yılında Medeni Kanun kabul edilene kadar evlenmeler Türkiye’de genel anlamda İslam hukukunun esaslarına göre yapılıyordu. Bu hukuk uyarınca evlenme her iki tarafın hür iradeleriyle oluşturulan bir akitle ve bu esnada yanlarındaki imamın okuduğu dua ile gerçekleştiriliyordu (Anıl, 2008: 11). İlmihallerin bazıları, bu esastan yola çıkarak ve etkilenerek nikah akdinin dini olmasını şart koşmuş, fakat resmi nikahın yasalarla sabitleştirilmesinin ardından yazılanlar ise, bu dönüşümü görmezden gelmeyerek, nedenleriyle birlikte resmi nikahın gerekliliğini ortaya koymuşlardır.

Tüm dünyanın gündemini teşkil eden bir diğer konu ise erken yaşta ve zorla evlenmedir. İncelemeler, bazı eserlerin evlenme alt sınırı olarak, *Dünya Sağlık Örgütü, Birleşmiş Milletler ve Medeni Kanun* gibi yapılanmalardaki 18 yaş sınırını kabul etmemişken, kimilerinin ise erken yaşta evliliğin uygun olmadığını vurguladıklarını göstermektedir. Osmanlı’nın toplumsal, politik, yasal ve ekonomik yapısına ışık tutan Kadı Sicillerine bakıldığında, kayıtlardan kadınların erken, zorla evlendirildiklerine ve bu duruma karşı çıktıklarına dair kanıtlara rastlanabilmektedir (Değerli, 2018: 471). İncelenen eserler arasında ise erken yaşta ve zorla evlenmenin zararlarını konu edinen bir eserin bulunması (Kırbaçoğlu, 2015), bu konuya ilişkin tüm ulusal ve uluslararası çalışmaların çeşitli kesimler üzerinde görülen etkisini ve devletin bu konudaki çalışmalarının yerinde olduğunu gösterir niteliktedir. Eş deyişle ilmihallerin bir kısmının erken yaşta evliliği olumlarken, bir kısmının ise konu etrafındaki toplumsal değişimleri teğet geçmedikleri belirlenmiştir.

Çok kadınla evlilik konusuna bakıldığında, yirminci yüzyılda bu durumun Müslüman toplumlarda yaygın olduğu görülmektedir. Bu olguya ilişkin halkın ilk muhalefet Muhammed Abduh’tan gelmiş, poliijininin evliliğin doğasına aykırı

olduğundan bahsedilmiştir. Fakat yine de savaş veya infertilite gibi durumlarda çeşitli ülkelerin hükümetlerince çok kadınla evliliğe izin verilebileceğinin altı çizilmiştir. Diğer taraftan Müslüman ülkelerde ve Avrupa’da ise durumun gittikçe farklılaştığı, polijininin ekonomik olarak ele alınarak, kadına ekonomik desteğin bir gerekçesi olarak görüldüğü öne sürülmektedir. Bu yüzden ailelerdeki sosyo-ekonomik değişimlerin bu eğilimi etkilemiş olabileceği, çünkü artık kadınların da evin geçimini sağlamakta oldukları belirtilmiştir (Roald, 2002).

Davis (2009), Osmanlı’nın ilk dönemlerinde çok eşliliğin, elit kesimden erkekler için geçerli olan -paşa, efendi, çelebi, ağa, şeyh gibi (Demirel, vd., 1992)-; fakat asıl amacının eşinden ayrılan veya eşi vefat eden bir erkeği gayrimeşru ilişkilerden korumak üzere teşvik edilen bir evlilik olduğundan bahseder. Bu uygulamanın nedeni, kadını “sahipsiz” bırakmamaktır. Benzer şekilde Doğanay (2020) ve Schweigge (2004) de Osmanlı toplumunda hem tek eşliliğin hem de çok eşliliğin bulunduğunu, ancak yaygın olan ailelerin tek eşli olduklarını belirtmişlerdir. Devletin ilk dönemlerinde görülen çok eşliliğin nedenini ise sürekli savaş halinde olunmasına bağlamışlar, Şer’iye Sicillerinden ve diğer belgelerden verilen somut örneklerle tek eşliliğin yaygınlığını desteklemişlerdir. Fakat 19. yüzyılda çok eşlilik konusundaki dönüşüm, İslam dininin tek eşliliği uygun gördüğünün düşünülmesiyle gerçekleşmiş ve 1926’da Medeni Kanun ile çok eşliliğe son verilmiştir.

İlmihallerdeki kimi örneklerde görüldüğü gibi, soy bağının babada sabitlendiği ataerkil toplumlarda, ki buna İslam toplumları da dahildir, çok eşlilik erkekler için mahsus bir durum olarak görülmüş, erkeklerin dörde kadar evliliğine izin verilmiş, ancak tek eşlilik tavsiye edilmiştir. Tek kadınla evliliğin bir *öneri* olarak addedilmesi, kutsal hükümlerle yasaklanmamış olması dahi kadının erkek karşısındaki eşitsiz durumunun göstergesi olarak yorumlanabilir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kanunlarında kesin bir dille reddedilmesine karşın çok eşliliği savunmakta olan ilmihal tarzı eserlerin varlığı, İslam hukukunun ve Arap kültürünün ve geleneğinin etkisinin devam ettiğinin ve çok kadınla evliliğin, erkeğin kadın üzerine kurmuş olduğu toplumsal cinsiyet eşitsizliği kaynaklı tahakküm yollarından biri olduğunun göstergesidir. Bu göstergelerin, yasalarla sabitlenmiş bir değişimin teğet geçilmesini besleyen faktörler olduğu düşünülmektedir.

Evlilik birliğinin sona ermesi konusunda ise ilmihallerde boşanma nafakası ve boşanırken kullanılan söylemlere rastlanmıştır. Türkiye özelinde evlilik birliğinin resmen sona ermesi durumunun sürecine bakıldığında, 1926 yılında Medeni

Kanun'un kabulüne değin, İslam Hukuku çerçevesinde erkekler kadınları sözle, yüz yüze veya gerekçelendirmeksizin boşayabiliyorken, kadınlar ise bir erkekten boşanmak istediklerinde bu isteklerini mutlaka sebebiyle belirtmek durumundaydılar. Hatta bu haklarını daha evlenirken eşlerinden izin alarak gerçekleştirebilmekteydiler (Davis, 2009). Medeni Kanun (2001) ile kadın da boşanma hakkını elde etmiştir. Aynı konudaki 1988 yılındaki bir düzenleme ile evlilik birliğinin en az bir yıl sürmüş olması durumunda boşanma için eşlerin birlikte başvurmaları ya da bir eşin başvurusunu diğer eşin kabul etmesi durumunda boşanmaya hükmedilebilecektir. T.B.M.M. tarafından (KSGM: 2017) "boşanma olaylarının araştırılması ve aile kurumunun güçlendirilmesi için alınması gereken önlemlerin belirlenmesi" amacıyla oluşturulan Araştırma Komisyonu, dinin boşanmaya pek sıcak bakmadığını, oluşturulmaya çalışılan yeni toplum modelinin din üzerinden kadını ve aileyi dönüştürmeye çalıştığını gösteren bir diğer kanıttır ve bu konu ilmihallere taşınmamıştır.

İlmihaller üzerine yapılan incelemelere ilişkin yukarıda sunulan örnekler, Medeni Kanun'daki güncel düzenlemelerin ve toplumsal değişimlerin ilmihallere yansımamış olmasının nedenlerinin ya ilmihallerin kanunun yürürlüğe girmesinden önce yazılıp güncellenmediği, ya da bu eserlerin yalnızca dini nikahı uygun bulup boşanmayı da İslam Hukuku gerekleri çerçevesinde kabul ettiğini düşündürmektedir. Tüm bu örnekler göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an'ın yalnızca evlenme değil, evlilik birliğinin bozulması gibi bir durumda da kuralları belirlediği öne çıkmaktadır. Fakat kadının erkekten nafaka alması durumu, kadının çalışmasını değil, eve bağlı özel alanda kalmasını destekleyen bir zihniyetin göstergesidir. Ayrıca erkeğin boşandığı eşine, evlenmemesi durumunda ömür boyu nafaka ödemesi durumu günümüzün güncel yasal tartışmalarından birini oluşturmaktadır.

Evlenme ve kadın bağlamında son olarak, eserlerde eşlerin birbirlerine nasıl davranmaları gerektiği konusunda birçok tavsiyeye yer verildiği belirlenmiştir. Konuyu işleyen ilmihallerin tümünde, literatürdeki ilgili çalışmalara yakın bir çizgide (Roald, 2002), andosentrik kültürün etkisiyle kadın erkeğine itaat edecek, saygı duyacak, onun malını ne namusunu koruyacak; erkek de buna karşılık kutsal olarak Allah'ın kendilerine emaneti olan kadınlara nezaketli davranarak bu emanetlerini koruyacak ve onlara iyi bakacaktır. Fakat kadının iş hayatına girmesini bu noktada ilmihallere görmezden gelmişlerdir. Bu görüşe ilişkin ilmihallerde yıl bazlı herhangi bir değişime rastlanmamış, ataerkil yapının bu noktadaki varlığı her

dönemde yazılan ilmiyelerde bir değışikliğı uğramadan devam etmiştir. Diğer yandan Ahir Zaman İlmihali (Kırbaşıoğlu, 2015), Diyanet İlmihali (Karaman, vd., 2006) ve Kadın İlmihali'nin (Öğüt, 1971) konuya değinmemiş olmaları ya günümüzde kadınla erkeğin ev içindeki ve dışındaki sorumluluklarının eşitlenmeye başladığını kabul ettiklerinin, ya da hali hazırda ataerkil geleneğin kadın üzerindeki dayatmalarının kabul edilmiş olmasından dolayı bu konuyu bir kez daha dillendirme gereğı duymadıklarının göstergesi olabilir.

Kadının evlilik ve aile hayatındaki yerine yönelik bir diğer alt kategori ise, aile içi rollerin dağılımıdır. Eserlerde bu konuyla ilgili olarak, ev işleri, çocukların yetiştirilmesi, hasta ve yaşlıların bakımı ve geçim ihtiyaçlarının temini olmak üzere dört alt kategoriye ulaşılmıştır. Literatürdekine benzer bir yönelimle (İbn Ally, 1999; Benhabib, 1992; Durkheim, 2004), ilmiyelerdeki bu dağılımın cinsiyetçi bir mahiyet arz ettiğı, kadınlar ve kadınlığın özel alanla, erkekler ve erkekliğin ise kamusal alanla karakterize edildiğı ortaya koyulmuştur.

Ailede iş bölümüne dair toplumdaki genel kanılardan ve benimsemelerden biri, kadının meslek sahibi olsa da asıl iş alanının evle ilgili olduğu ve bu düşünceden hareketle kadının çalışmasının ihtiyaca bağılı olduğu, ev dışındaki işine odaklanınca, evdeki işlerinin sekteye uğrayacağı fikridir. Özellikle 70'lerden sonra yeni ekonomik değışmelerin yol açtığı sosyal değışimlerle bir eve giren tek maaş yetersiz kalmaya başlamış, kadının da iş hayatına atılmasıyla eğitim alan kadın sayısında artış yaşanmıştır. Ayrıca kadınlar domestik rollerinin yanı sıra çalışma hayatına katılmışlar ve hatta 90'larda erkekler kazancı olan ve eğitilmiş kadınlarla evlenme eğilimi göstermeye başlamışlardır (Roald, 2002:180).

Kazgan (1982), Türkler'in 19. yüzyılın ikinci yarısına değin, erkeklerin üretme, kadınların ise üreme fonksiyonunu yerine getirdiğı aile içindeki iş bölümünde, bu dinsel ideolojinin öne sürdüğü cinsiyetçi iş bölümünün etkisindeyken, aynı yüzyılın sonlarına doğru kadınlar da kapitalizmin iş hayatını piyasalaştırmasıyla erkeklerin yanında yer aldığını, çünkü ekonomik gereksinimlerin dinin önüne geçmiş olduğunu iddia eder. Cumhuriyet'le birlikte ise laiklikle cinsiyetçi iş bölümünde az da olsa çözümler başlamış, kadınlar anne ve eş olarak işgücü piyasasında yer almışlardır. Bu değışim ve dönüşüm her ne kadar ilmiyelerin içeriğine yansımış olsa dahi, tıpkı diğer İslam kaynaklarında olduğu gibi, kadının aile içindeki asli görevinin *ev içinin yönetimi* olduğu düşüncesinin tüm eserlerde var olduğu tespit edilmiştir. Bu kaynaklara göre Kur'an'da kadına yönelik spesifik bir rol verilmemekle birlikte

(Wadud-Muhsin, 1992), Hadislerde kadınların evinin yöneticisi, kocasının, evinin ve çocuklarının koruyucusu olduğu bildirilmiştir (Roald, 2002: 179).

Buradan hareketle tarihsel olarak Osmanlı Devleti ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nde yetiştirilen kadın prototipine bakıldığında, kadınların eğitim aldıkları okullar ve aldıkları dersler de bu duruma örnek verilebilir. Örneğin 1912'de İstanbul'da açılan Ev Kadını Mektebi'nde öğrencilere okuma, yazma, piyano, bilim, Fransızca gibi derslerin yanında el işi, dikiş, nakış dersleri verilmiştir (Kurnaz, 1999). Yine günümüzdeki ilköğretimin ikinci kademesi olan ortaokullara denk gelen kız rüştiyelerinin müfredatında 1869 ve sonrasında temel bilimlerin yanında Ev İdare Bilgisi ve Terzilik İşleri gibi dersler bulunmaktadır (Akyüz, 1982: 110). Liselere denk gelen eğitim yuvası olan Kız İdadilerinde ise Elişi, makine, dikiş, jimnastik, ipek işleri, ev idaresi, yemek pişirme, çocuk eğitimi, dantela gibi dersler verilmektedir. Hatta adından dahi kadının geleneksel rollerine ilişkin olarak kurulduğu anlaşılan, 1870'te açılan *Kız Öğretmen Okullarında (Darülmuallimat)* dahi dikiş, nakış, elişi, ziraye ve bahçivanlık, çamaşır yıkama ve tamir, sağlık gibi derslerin programda yer aldığı görülmektedir (Keçeci-Kurt, 2011). Oluşturulan programda kız öğrencilerden alınması beklenen dersler daha çok geleneksel ataerkil yapı doğrultusunda ev içi hizmetlerine yöneliktir. Bu bağlamda modern devlet kurmak için modern aileler kuracak kız öğrencilerin yetiştirilmesi amacıyla 1928 sonrasında Kız Sanayi Mektepleri Kız Enstitülerine dönüştürülmüş, bu okulların ilk mezunları ailelerine ve çevrelerine rol model olarak modernleşmeye destek olmuşlardır (Sancar, 2014: 220-221). Diğer dinlerde, örneğin Hristiyanlıktaki 3K formülünün (*Küche-mutfak, Kirsche-kilise, Kinder-Çocuk*) Müslüman ailesine “iyi anne, iyi eş, iyi Müslüman” olarak uyarlanması, kendisini ilmiyelerde hissettirmiştir (Ramazanoğlu, 2000: 27).

1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun kadının erkeğe ekonomik bağımlılığını ve cinsiyete dayalı iş bölümünü korur niteliktedir. Erkek evlilik birliğinin başkanı, kadın (belgelerde “karı” olarak geçmektedir) ise ev idaresinden sorumludur. Kadın ve çocukların geçimini sağlamak erkeğin görevidir ve evlilik birliğinin temsili de kocaya aittir. Kadının temsil hakları ise evin daimî ihtiyaçlarını karşılamayla sınırlandırılmıştır. Kadının çalışması kocasının iznine göre olur ve erkek karısından makul ölçüde aile bütçesine katkı sağlamasını talep edebilir. Bu durumda kadının çalışması kişisel hak veya bireysel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir faaliyet olarak görülmemiştir (Y. Arat, 1998). Cinsiyetçi iş bölümü,

toplumun kadına ve erkeğe addetmiş olduğu iş bölümünün toplumsal ve kültürel yapısıdır ve kadına annelikle ilgili, soyun devamı ve ev içi ücretsiz emek, erkeğe de kamusal alandaki çalışma ve/ya üretimle ilgili sorumlulukları vermeye dayalıdır. Bunun yanı sıra ataerkilliğe dayandığı varsayılan bu iş paylaşımında, kadın erkeğin aynı zamanda ekonomik bağımlılığı altında, erkeğe nazaran daha düşük ücretlendirmelere tabi tutulmaktadır. Araştırma bulgularıyla, bu konudaki görüşlerin literatürdekilere benzer bir yönelimde olduğu belirlenmiştir (Hartmann, 2006; Düzgün, 2011: 50-51; Çetin, 2016: 33).

Öyle ki tüm bu düşüncenin kanunlarda dahi izdüşümüne rastlanmış, kanundaki "aile reisi kocadır" hükmü ancak 1 Ocak 2002 tarihinde "evlilik birliğini eşler beraber yönetirler" hükmü ile değişime uğramıştır. “Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlıklarıyla birlikte katılırlar.” şeklindeki düzenlemeyle kadınlar da resmi olarak evin geçimini kocalarıyla eşit bölüşeceklerdir (KSGM, 2017). Dolayısıyla 2002’de yayımlanan Modern İlmihal ile 2007’de yayımlanan Ahir Zaman İlmihali’nin (Kırbaşoğlu, 2015) söylemlerinde bu değişimi takip etmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

*Evlilik ve Aile Hayatında Kadın* kategorisinde, ilmiyelerde, kadının toplumsal cinsiyet ayrımı temelli tanık olduğu eşitsizliklerinin *aile* üzerinden betimlenmiş olduğu bu kategoriye ilişkin en belirgin çıkarımdır. Nitekim aile, kadınların domestik görevleri ve sorumlulukları üzerinden betimlenerek İslamcılar tarafından idealleştirilmiştir. Hatta İslami bir partinin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nı kurması da bu görüşe bağlanabilmektedir. Dolayısıyla kadın ve aile arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur (Yılmaz, 2015).

İster önceleri ister Cumhuriyet Dönemi’nde olsun, aile kurumunun toplumdaki önemi, kadına yeni nesil yetiştirme misyonunun yüklenmesiyle devam etmiştir. Özellikle 2002 sonrasında AK Parti iktidarlığında kadına yüklenen rol özel alanda vurgulanmış, evlilik kurumu, doğurganlık, yaşlı ve çocukların bakımı gibi sorumluluklarla kadın görünmez bir konumda, aile ise ön planda tutulmuştur. Yine kadınlardan üç çocuk doğurmalarının beklenmesi, aile kurumunun sona erdirilmesi olan boşanmaya yönelik düzenlemeler, kadın bedeni üzerindeki tahakkümün bir göstergesi olan kürtaj ve doğum tercihleri de bu zihniyetin göstergelerindendir (Eslen-Ziya ve Korkut, 2016). Diğer yandan AK Parti hükümetinin aile kurumunu korumaya alma çabaları ve bu kurumun odağında bulunan kadına yönelik politikaları, Diyanet İşleri Başkanlığı ve bu oluşuma bağlı kurumlarca

gerçekleştirilmiştir. Sancar'ın (2016) “Diyanet’in kadınlaşması” olarak tanımladığı bu politika, 2010’da başkanlığın yetki ve görevlerinin genişletilerek “aile, kadın, gençlik ve toplumun diğer kesimlerine yönelik dini konularda aydınlatma ve rehberlik yapmak” misyonuyla “bir tür cinsel ahlak düzenleyiciliği” pozisyonuna erişmiştir. Yine Sancar, aile ve kadın özelinde devlet katındaki bu yapılanmanın, 2003’te faaliyete başlayan *Aile İrşat ve Rehberlik Büroları* ile pekiştirilmiş olduğunu belirtir. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın görev tanımıyla örtüşen bu büroların, devletin farklı değerler karşısındaki nesnel ve yansız bir statüde kalması gereğini kısmen ihlal etmekte olduğunu, kadının ve erkeğin toplumsal cinsiyet eşitsizliği düzeneğindeki konumunu aile üzerinden yeniden üretmekte olduğunu ileri sürer. Öte yandan bu bürolara hem kadın hem de erkekler tarafından, yalnızca aileye ilişkin değil, din ve din dışı birçok konuda soruların yöneltilmekte olduğu, bu soruların alanına göre tasniflenerek yanıtlandırıldığı da (DİB, 2020) unutulmamalıdır.

Tüm bu verilen bilgiler ve örneklerden hareketle, ilmiyelerde evlenme konusunun İslami diskur çerçevesinde, aile kurumuna yönelik dönemsel değişim ve devlet katındaki düzenlemelerin tümüne yer verilmeden işlendiği fikrine ulaşılmıştır. Her ne kadar modern zamanlarda yayımlanan ilmiyeler kadının kamusal alana geçişlerini olumlu görünse de sonuç itibarı ile kadının asıl yerinin ailesi ve asıl görevinin ev işleri, çocukların bakım ve eğitimi, yaşlıların bakımı olduğu; erkeğin ise evin geçimini üstlendiği ön kabulüne yaslandığı öne sürülebilir.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam ilmiyhallerinde toplumsal cinsiyet algısındaki değişimin incelendiği bu nitel araştırma, epistemolojik açıdan feminist duruş yaklaşımına dayandırılmıştır. On dört adet ilmihal üzerinden *kadın* ve *toplumsal cinsiyet* temaları çerçevesinde yürütülen çalışmada veriler doküman analizi yöntemiyle toplanmış, bu işlem veri analiziyle eş zamanlı olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen bulgular, söz konusu bu temaların ilmihallere üç ana kategoride yansıdığını ortaya koymuştur. Bu kategoriler *Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın*, *Toplumsal Hayatta Kadın* ve *Evlilik ve Aile Hayatında Kadındır*.

İlk ana kategori *Bir Kimlik ve Statü Göstergesi Olarak Kadın* bağlamında, ilmiyhallerde nisbi bir eşitlik prensibinin yanında, toplumda dezavantajlı konumdaki birey olarak kadın, anne olarak kadın, evinin hanımı olarak kadın, tabakalaşmış kadınlık kimlikleri, biri(leri)nin üzerinden tanımlanan kadınlık kimlikleri ve kadınlığa ilişkin nitelendirmeler olarak yedi adet alt kategori tespit edilmiştir. Saptanan bu alt kategorilere ilişkin değerlendirmeler, ilmiyhallerde kadınlığa ilişkin kimlik tanımlarının cinsiyetçi, edilgen ve kadının tamamlayıcılık rolü çerçevesinde ele alındığını düşündürmektedir.

Osmanlı'da 19. yüzyıl ve sonrasında izlenen modernleşme eğilimlerine, Cumhuriyet Dönemi'nde eğitilmiş, kamusal hayata atılmış ve iyi anne rolündeki kadını merkeze alan bir cinsiyet politikası eklemlenmiştir. 1950'lerden sonraki tüm toplumsal değişimler gerek kadının gerekse erkeğin statüsünde çeşitli değişimlere yol açmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda, Türkiye'de kadının statüsü ve kimliğindeki değişimlerin ilmiyhallerde androsentrik bir temele oturtularak işlendiği fikrine ulaşılmıştır. Bu konfigürasyonda ortaya çıkan tablo, eserlerde kadınlık rollerinin ve kimliklerinin İslami diskurdaki *ideal dindar kadın* motifiyle kurgulandığı, kadınla erkeğin birbirlerinin tamamlayıcısı olduğu düşüncesi teğet geçilmeksizin, kadının annelik rolünün ev-çocuk-eş üçgeninde ve her dönemde sabit kaldığı çıkarımlarını yapmayı mümkün kılmaktadır. Kapsayıcı olmamakla birlikte, oldukça genel bir ifadeyle, seksenlere kadar yazılmış ilmiyhallerin (İslam Dini, Yeni Amentü Şerhi, Büyük İslam İlmihali, Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye) Türkiye'de kadının statüsüne yönelik düzenlemeleri ve değişimleri içeriğine aksettirirken, bu dönemden sonra yazılmış eserlerin çoğunda bu eğilime rastlanmadığı belirlenmiştir (Açıklamalı-Muamelatlı İslam İlmihali, Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, Yeni İslam İlmihali,

Diyanet İlmihali, İslam İlmihali -Kalblerin Anahtarı-, Modern İlmihal, Ahir Zaman İlmihali, Kadın İlmihali, İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, Hanımlara Özel İlmihal). Bu durum, değişen ve dönüşen toplumsal doku karşısında kadının konumunun gelenekselde duran, geleneğin kırılamamasına işaret eden, hatta zaman zaman geleneksele dönen bir çizgide seyrettiğinin göstergesi olarak görülebilir.

Bir diğer çıkarım ise, ilmihallerde kadının statü ve kimliğine ilişkin aktarımların *İslam'ın kadına verdiği değer* söyleminde yerini bulduğudur. Ne var ki bu söylem, kadının sabit kalan veya geleneksele koşut olan kimlik ve rol değişiminin yanında, erkeğin kimlik ve rolündeki değişiminde ilerleme olduğu tespiti örnekler niteliktedir.

Eserlerde kadının *annelik* kimliğiyle değer kavramının kesişiminde ortaya çıkan unsur, ilmihallerin kadını kutsal addetmesi ve bu konuyu tüm düzlemlere taşımış olmasıdır. Buna karşılık her ne kadar ilmihaller kadını kutsal bir varlık olarak resmetmiş gibi görünse de yapılan analizler, ilmihallerin asıl kutsal varlık olarak kadını değil, daha ziyade *anne olan kadını* işlediğini göstermiştir. Diğer bir ifadeyle ilmihaller anneliği kadınlığın asıl değeri olarak nakşetmiş, ayrıca kadınların saygınlığının yaş aldıkça artmasına dikkat çekmişlerdir. Konuya ilişkin bir diğer bulgu ise, kadının değerinin doğurganlığı bitince başlayan ihtiyarlık çağında azalmasıdır. Öte yandan ilmihallerin kadının bu çağında mahremliğinden ötürü değerinin artmasını dile getirmiş olması, ters orantılı bir durumun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Üstünde durulacak bir diğer nokta, ilmihallerde kadınların nitelendiriliş biçimleridir. Bulgulardan hareketle, ilmihallerin hem kadınları hem de erkekleri edilgen belirlenimler etrafında nitelendirdikleri; fakat kadına yönelik nitelendirmelerin edilgenliğinin olumsuz çağrışımlı (bir erkek tarafından korunmak gibi), erkeğinkinin ise olumlu çağrışımlı (kadın tarafından neşelenirilen) olduğu olası bir yorum olarak görünmektedir. Bu arada, bu örnekler ve dil kullanımlarının hepsinin egaliteryan bir tutumdan uzak olduğunu söylemek eksik kalacaktır. Kullanılan eşitlikçi yapılarla ve Kur'an'ın hükümleri doğrultusunda her iki cinse de bazı noktalarda eşit görevler veya sorumluluklar yüklenmiştir. Bu sorumlulukların yalnızca birtakım ilmihallerde ele alındığı ve özellikle kulluk ve çocukları yetiştirme konusunda olduğu da eserlere yönelik diğer bir çıkarsamadır. Durumun nedeninin, yüzey yapıda kullanılan eşitlikçi yapıların, derin yapıda yine kadının ikincil plandaki konumunu desteklemekte olduğu iddia edilebilir. Eş bir deyişle, eserlerde söylemsel

ve kadın ve erkeklerden beklenen eylemler noktasında eylemsel bir eşitsizlik göze çarpmaktadır. Kadınlardan beklenen söylemler eşitlikçi olsa dahi eylemler edilgen; erkeklerden beklenen söylemler de eylemler de erkeği etken kılan fiillerdir.

İrdelemelerde saptanan ikinci ana kategori ise *Toplumsal Hayatta Kadındır*. Çalışmada kadının toplumsal konumu; çalışma hayatında kadın, sosyal haklar bağlamında kadın, siyasi haklar bağlamında kadın ve şiddet olmak üzere dört alt başlıkta kategorize edilmiştir.

Kadının çalışma hayatı konusunun özünde, kadının iş gücüne katılması durumu, kadına ve erkeğe yönelik meslek ve ücret ayrımı ve kadının ev içi ücretsiz emeği gibi alt kategoriler bulgulanmıştır. Eğitim ve öğrenim hakkıyla mülkiyet ve miras hakkı kadının sosyal haklar bağlamını oluşturmuş, diğer kategorileri ise kadının siyasi hakları ve şiddet konusu teşkil etmiştir.

Bu kategori bağlamında ilmi-haller, kadınla erkeğin özel ve kamusal alan olarak ayrılacağı hayat alanlarına temas etmişlerdir. Kadının özel alanda, erkeğin ise kamusal alanda konumlandırılışının bir kültür ve gelenek etkisi olmasının, ilmi-hallere birer dini yaşayış tarzı olarak yansıdığı belirlenmiştir. Bu noktada kadının çalışması durumunun, tüm eserlerde değişen koşullara uyum sağlar bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Birtakım ilmi-hallerde çalışma eylemi bir insan hakkı veya üretim yolu olarak değil, eril tahakkümün nafaka temin aracı olarak tanımlanmış olsa dahi, bu ilmi-haller gelişen ve değişen teknolojik şartların çalışmayı gerektirdiğini inkâr ve/ya görmezden gelme yoluna gidememişlerdir. Diğer taraftan geleneği temsil yönelimi göstermeyen ilmi-haller ise, literatürde desteklendiği üzere, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etkisiyle kadınların ücretlendirmede, meslek içinde yükselmede, aile ve çalışma hayatının uzlaşısı gibi durumlarda sorunlarla karşılaşmakta olduğunu; cinsiyete dayalı meslek ayrımının kadının çalışma hayatında karşılaştığı zorluklardan olmaya devam ettiğini nakletmişlerdir.

İlmi-hallerde kadının eğitim ve öğrenim hakkıyla mülkiyet ve miras konusunda beliren durum, bu konularda da toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair izdüşümlerin var olduğunu gösteren bir bulgu olarak durmaktadır. Toplumsal cinsiyetin kurumsallaşmasında rol oynayan kurumlar arasında yer alan dinin sosyo-kültürel hayattaki yerinin temsili olarak, bu eserlerden yazım tarihi diğerlerine nazaran eski olanları, kadınların geleneksel rollere bağlı dersler ve dini eğitim konularında eğitim almaları gereğine eğilmişlerdir. Yine ilmi-haller, mülkiyet ve miras hakkı konusunda ise üç temel eğilim sergilemişlerdir. Bu eğilimlerden biri kadına mirastan pay

vermeyi olumlu olmayan eğilimken, diğer bir eğilim ise erkeğin kadından daha fazla pay almasını öngörür. Anayasamız bağlamında güvence altına alınan kadının ve erkeğin mirastan eşit pay alması yolundaki sonuncu eğilim ise, bu Kanun yürürlüğe girdikten sonra yayımlanan ilmiyelerde yerini almış olsa da güncel ilmiyelerin bir kısmı türlü gerekçelerle erkeğin pay almasını olumlu yapmak adına birtakım dayanaklara başvurmuşlardır.

Sosyal hayata ilişkin değinilen bir diğer husus olan kadının siyasal alandaki varlığı, devletin androsentrik bir yapılanma kabulüne dayanarak, kadının siyasetteki işinin seçme hakkıyla sınırlı olduğu gibi bir yoruma yol açabilmektedir. İlmihallerde kadının seçilme hakkının ise, seçilen siyasilere (erkeklerle) siyasetin *mutfak işlerinde* yardımcı olma çerçevesiyle sınırlandırıldığı belirlenmiştir. Kadının siyasete katılımı konusundaki bu tavır, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin siyasal alandaki varlığının ilmiyelere yansıdığı konusunda deliller sunabilmektedir.

Şiddet konusunda ise birtakım ilmiyelerin şiddeti meşrulaştırma eğiliminde olduğu, ataerkil sistemlerdeki gibi kadının itaat eden, erkeğin ise itaat edilen kişi olması temelindeki şekillenmeden etkilendiği görülmüştür. Buradan hareketle eserlerde, erkeğin kadına farklı türlerde şiddet uygulayabilmesi durumunun (fiziksel, sözel ve psikolojik şiddet) yanlış gelenekler ve din üzerinden meşrulaştırıldığı ifade edilebilir. Aile içi şiddet ise genelde kadına yönelik olarak, fakat bazı eserlerde erkeğe yönelik şiddeti de içerir biçimde ele alınmıştır. İlmihallerin günümüze yakın dönemde yazılanları ise, son dönemde tüm dünyanın gündemini meşgul eden şiddet olaylarına kayıtsız kalmamış, konuyla ilgili toplumda oluşan değişimleri içeriğine taşımıştır.

İlmihaller kadının toplumsal hayattaki yerine ilişkin modernliğin rasyonel söylemlerine sığınmış olsalar dahi, gelenekselden kopamadıkları, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yöneldikleri ve değişime direnme tavrı sergilemiş oldukları yorumunun, bu kategoriyle bir kez daha doğrulandığı ileri sürülebilir.

Çalışmanın son ana kategorisi olan *Evlilik ve Aile Hayatında Kadın* bağlamında, ilmiyelerde kadının, ev içindeki görev ve sorumlulukları üzerinden tamamlayıcılık rolüyle betimlenmesiyle şekillenmiş olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İlmihallerdeki aile söylemi, İslam'ın aileye ve evliliğe verdiği önemle kadının evlilik ve aile hayatındaki konumunda etrafıca yer edinmiştir. İlmihaller aile kurumunu bizzat eşitsizlik üreten bir kurum olarak ve dolayısıyla artık miadını doldurmuş bir yapı olarak değil, soyun devamının başlıca aracı olarak görmektedirler. Analizler,

kadının evlilik ve aile hayatındaki yerinin *Evlenme ve Kadın ve Aile İçindeki Rollerin Dağılımı* şeklinde iki alt kategoriye ayrılabilirliğini göstermiştir.

Yapılan okumalarda, eserlerde *Evlenme ve Kadın* kategorisinin alt kategorileri olarak, Kurani çerçevede ve İslam hukukunda çok geniş bir yelpazede tartışılan eş seçimi, eşler arası denklik, nikah akdi, mehir, şahitlik, nikahta vekalet, erken yaşta ve zorla evlenme, polijini-çok kadınla evlilik, evlilik birliğinin sona ermesi-boşanma ve karı kocanın birbirlerine karşı sorumluluklarının ele alındığı tespit edilmiştir.

Eş seçimi konusunda, çoğu ilmihalde karar verici kişinin erkek olduğu görülmektedir. Bu ailede kadın ise, kendisiyle evlenilmesi veya nikah kısılanması hususunda karar alınan ve seçilen eştir. *Kefaret* olarak adlandırılan, evlilik konusunda eşler arası denkliğin gözetilmesine yönelik durum ise, ilmihallerin çoğuna denkliğin erkek tarafında aranması gerektiği şeklinde aksetmiştir. Öbür alt kategoriler ise, nikah akdiyle alakalı ilmihallerin vermiş olduğu tanımlamaların yanı sıra, mehrin bir teminat veya eşlerin boşanması durumunda kadına verilen bir sus payı gibi işlenmiş olması, kadının şahitliği ve vekaletiyle erkeğinkinin bir tutulmaması gibi durumlardır. Analizler sonucunda ilmihallerin kadının konumu konusunda ve kadın bedeni üzerinden toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretilmesine katkı sağlayabildiklerine dair önemli ipuçları sunduklarını düşündürmektedir.

İlmihallerin kimilerinde bir hak ihlali olarak kabul edilirken, kimilerinde ise ergenlik yaşıyla evlilik yaşının bir tutulmasıyla kendini gösteren erken yaşta ve zorla evlilikler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin evlilik kurumu üzerindeki diğer görüngüleri olarak tabir edilebilir. Dünyanın pek çok yerinde meşru görülen erken yaşta evliliklerin alt sınırı, Arap Yarımadası'nın coğrafi yapısından dolayı kız ve erkek çocuklarının erken yaşta ergenliğe adım atmalarından ötürü, birtakım ilmihallerde ergenlik olarak baz alınmıştır. Halbuki Birleşmiş Milletler çocukluk yaşı olan 18 yaş altı evlilikleri erken evlilik saymakta, bu yaş sınırı Türkiye'de Medeni Kanun ile güvence altına alınmış olmaktadır. İlmihallerin örneklenen bir kısmının, uluslararası standartları, sözleşmeleri ve günün yasalarını dikkate almadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum ilmihallerde, kanunlara ve kurallara karşın, kültüre ve geleneğe bağlı düşüncelerin hâkim olduğuna dair önemli kanıtlardır. Öte yandan dönemsel olarak günümüze yakın zamanda kaleme alınan eserlerin ise erken yaşta evlilik konusundaki toplumsal ve yasal değişimlere içeriklerinde yer vererek erken evliliğin zararlarına değinmiş olmaları bir diğer saptamadır.

İslam ve kadın konusunun belki de en hassas noktasında yer alan tartışma olan

çok kadınla evlilik konusu, ilmiyelerde farklı işlenişlere sahne olmuştur. Bazı ilmiyeler eski savaş ortamlarındaki veya infertilite gibi istisnai durumlarda çok kadınla evliliği İslam'ın uygun gördüğünü veya *normal* karşıladıklarını belirtirken, bazıları ise Medeni Kanun'a dayandırarak reddetmektedir. Özdeyişle, çok eşlilik ilmiyelerde örneklerle gösterildiği şekilde dinen tanınmış, ama emredilmemiştir. Bunun yanında çok eşliliği birtakım gerekçelere dayandıran eserler ise bu önermelerle durumu izah yoluna gitmişlerdir. Bu durum, bu konu üzerine ilmiyelerde farklı görüşlerin bulunduğuna ve bu görüşlerin çağa ve toplumsal değişime uygun olmadığına işaret etmektedir.

Yalnızca evlilik birliğinin kurulması değil, sona ermesi de ilmiyelere farklı veçhelerde yansımıştır. İlmihallerin bir kısmı boşanma kararını alan, talak yetkisini elinde bulunduran ve eyleme geçiren eş olarak erkeği kabul ederken, kadının ancak kocasının hasta olduğu durumlarda boşanma hakkı talep edebileceğini belirtmekte, değişimleri ve devlet katındaki düzenlemeleri görmezden gelmektedir. Boşanma konusundaki yaygın olumsuz tavrın ilmiyelere günümüzde dahi yansıyor olması, boşanma oranının gün geçtikçe arttığı çağımızdaki değişimlerin eserlere yansıtılmadığını göstermektedir.

İlmihallerin evlilik ve aile hayatı bağlamında ele aldığı eşlerin birbirlerine karşı sorumluluk ve görevlerinin, kadının özel alandaki ve tamamlayıcılık rolüyle, erkeğin ise kamusal alandaki rolüyle kurgulandığına dair bir diğer referans olduğunu söylemek olasıdır.

Aile kurumu içerisinde ilmiyelerde yer alan bir diğer konu ise *Aile İçindeki Rollerin Dağılımı*dır. Bu dağılımın cinsiyetçi bir özellikte olduğu, varılan belirlenimlerden bir diğeridir. Bu doğrultuda eserlerde, diğer alt kategoriler olan ev işleri, çocukların ve yaşlıların bakımı, çocukların yetiştirilmesi ve terbiyesi görevleri de asli ödevler olarak kadınlara devredilmiş, erkeklerin ise kadınlara bu hususta ancak yardımcı olabilecekleri belirtilmiştir.

Ele alınan son alt kategori, geçim ihtiyaçlarının temini olarak tanımlanan nafakadır. İlmihallerde nafakanın kadına, mutlaka bir erkek tarafından karşılanmak üzere verilen bir hak, bir güvence olarak işlendiği saptanmıştır. İslam hukukçularının öngörmüş olduğu erkeğin nafakanın borçlusu, kadının ise alacaklısı olması durumu ilmiyelere de bu biçimiyle yansımıştır. Yine de ilgili bölümde örneklendiği üzere, nafakanın temininde kadının da erkeğin de eşit rol üstlendiklerini belirten ilmiyelerin de bulunduğunu belirtmekte fayda görülmektedir. Yayınlanması

günümüze yakın tarihlere denk gelen bu eserler, kadının çalışma hayatına katılımını teğet geçmeyerek, geçim sorumluluğunun kadının ve erkeğin ortak görevleri olduğunu beyan etmişlerdir. Fakat modernleşmenin getirdiği sosyal devlet politikalarıyla annenin çalışmasına destek olan yapıların ilmi-hallerde yer almaması, erkeğin bu finansal görevinin karşılığı olarak mirasta kadından daha fazla pay alabilmesi gibi durumların, ilmi-hallerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair örnekler sağladığının göstergesi olarak yorumlanabilir.

Neticede, ilmi-hallerin toplumsal cinsiyet ve kadın temaları merceğinden okunmasıyla elde edilen tüm bu bulgularla, tez çalışmasının araştırma sorularına yanıt olması bağlamında bu genel sonuçlardan söz edilebilir:

Ataerkil sistemin kadını ev içine, erkeği ise fiilen ev dışına, fakat her durumda kadının üzerinde bir güç sistemi olarak kurgulaması bakımından da yine ev içine konumlandıran yapısı, tarih öncesi dönemlerden kalan ve toplumun bazı kurumlarında hala hissedilebilen bir sistemdir. Sistemin çalışma esasında, toplumun temel kurumları yoluyla eşitsizliğin yeniden üretilmesi, pekiştirilmesi ve mevcut yapının beslenmesi yer almaktadır. Dahası, ataerkilliğin kaynakları bir dinin ötesinde, gelenekler ve uygulamalarda yatmaktayken, söz konusu bu pratikler sistemin toplumsal cinsiyeti doğurmasına ve sürdürmesine yol açar. Sistem, kadın cinsinin tamamlayıcılık, iyi bir eş, ev hanımı ve annelik rolüne sahip olarak özerk olmayan bir kimlikle, erkek cinsinin ise ailenin reisi olarak denetim ve geçim görevlerini elinde bulundurma özellikleri temeline oturmaktadır. Bu sistemin, kimi zaman fıkıh literatürünün eserlerinden olan ilmi-hallerde de kendini gösterebildiğini, sunulan örneklerle ilişki kurarak söyleyebilmek mümkündür. Dini konulardaki eksikliklerini bu eserler yoluyla doğrudan veya dolaylı olarak -bir din görevlisi aracılığıyla- tamamlamaya ve gidermeye çalışan halk, metinlerde yazılanları doğru kabul ederek yaşantısına yansıtabilmektedir. Dolayısıyla halkın bir dini yaşam atlası olarak başvurdukları bu eserlerdeki kadına ve toplumsal cinsiyete ilişkin algıların yerini modernlikte değil, geleneksel tutuma yakın bir çizgide bulmakta olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır.

Eserlerin iç dinamiklerine de etki ederek halkın rolleri bu şekilde içselleştirmesinde etkin bir rol üstlenen ilmi-hallerin, dinin sosyal bir kurum olarak toplumda yer aldığının bir göstergesi olmasının yanında, kapsayıcı olmamakla birlikte ve fakat verilen örnekler etrafında, toplumsal cinsiyet mekanizmasının çalışmasına ve sürdürülmesine etki edebilen bir kaynak olabildikleri ifade edilebilir.

Zira ilmi-haller üzerine kadın ve toplumsal cinsiyet açısından yapılan okumadaki bulgulardan, ilmi-hallerin kadına dair rollerin, sorumlulukların ve görevlerin yeniden üretilmesini pekiştirebildiği ve güçlendirebildiği anlaşılabilmektedir.

Tanzimat'la başlayan Batılılaşma modelindeki Türk modernleşme hareketi sürecindeki değişim, kimi kesimlerce bir dejenerasyon, kendi değer ve kültürünü dışlarken Batı'nın değerlerine teslim olma, yozlaşma gibi algılanarak çeşitli alanlarda dirence maruz kalmıştır. Bu direnç, modernleşme yolunda birer sembol olarak görülen kadın konusunda düğümleşmiştir. Yazınsal açıdan, zaman içerisinde ortaya çıkan farklı dindarlık tipolojilerinin de etkisiyle çeşitlenen farklı görüşlerdeki ilmi-haller, konuya farklı açılardan yaklaşılmasına açılım sağlamış, gösterilen direncin farklı düzeylerde olduğu belirlenmiştir. Örneğin radikal muhafazakâr kesim gelenekseli bugüne taşımak isterken, modernistler ise İslam'ı Batı medeniyetinin normları ışığında değerlendirerek, İslam ve Batı arasında bir uzlaşma yoluna gitmek istemişlerdir. Değişime karşı alınan direniş tutumu, geleneksellikten modernliğe geçiş sürecinde olan Türkiye için değişimin gerçekleşmeye başladığının, ancak her alanda topluma ve toplumsala yön veren birer sosyal kılavuz olan ilmi-hal eserlerinde, özellikle erken dönemde yazılanlarda yerini tam olarak bulamadığını ortaya koymuştur. Bu hususlardaki değişimin her koşulda ilmi-hallere yansımamış olmasını besleyen faktörlerin ise, geleneksele bağlılık, ataerkil sistem ve değişen koşullara uyum sağlayamama gibi parametreler olabileceği düşünülmektedir. Kadın ve toplumsal cinsiyete yönelik yerel, ulusal ve uluslararası platformlardaki düzenlemelere karşın değişim yolundaki mukavemetin ilmi-hallerde yer alabildiğini ifade etmek mümkün görülmektedir. Başka bir ifadeyle, değişimler, düzenlemeler ve dönüşümler kanunla ve kurallarla sabitlenmiş olsa dahi, yerleşen geleneksellik anlayışının moderniteye kapsayıcı bir biçimde taşınmadığını; değişimin gerçekleşse de toplumsal yapıya yön veren bu eserlerde yer almadığını veya kısmen yer aldığını örneklerle göstermek tezin analiz süresince varılabilen çıkarsamalardandır. Dolayısıyla, tüm ilmi-haller üzerine böyle bir genelleme yapılmaması ve bu sonuçların tüm ilmi-hallerde hissedilir seviyede varlık bulmamış olmasını öne sürmek mümkün görünmektedir.

İlmi-hallerde, gerek Osmanlı modernleşmesindeki gerekse Cumhuriyet Türkiye'sindeki kadının, medenileşme ve toplumsallaşma yolunda birer mihenk taşı olarak görüldüğü gözlemlenmiştir. Kadın, pasif durumdan daha da öteye, devlet feminizmi bilinciyle aktif ve değişimin sembolleri haline ge(tiri)lmiş, modern

paradigmanın unsurları haline gelmiştir. Kadının rolündeki bu değişimler, toplumsal dönüşümüyle koşut bir biçimde gerçekleşmiştir. Buna karşılık seküler olmayan, çağdaşlaşmaya mesafeli duran eğilimler de yine kadın bedeni üzerinden dine dayalı stratejilerden beslenmektedir. Halbuki feminizm birey karşıtı bu yönelimlere karşı çıkmakta, toplumsal hedefler için kadın bedeni üzerinden yapılan politika ve projelere eleştiriler getirmektedir. Ataerkil sisteme karşı koyarken, kadınla erkeğin sosyal eşitliğini savunmakta, kadının biyolojik olarak düşük statüde olması konusunu tartışmaktadır. Kadının bu konumunun, aile ve cinsiyet ayrımcılığının ortaya çıktığı diğer kurumlardaki yaşamına yansıdığı fikriyle bu sosyal kurumlarda eşit hakları desteklemektedir. Kadınların eğitim, hukuk, ekonomi, siyaset, medya, din, toplumsal yaşam gibi cinsiyet ayrımına maruz kaldıkları tüm merkezi kurumlara yönelik cinsiyet tabakaşmasını ortadan kaldırmak istemektedir. Toplumdaki katı cinsiyetçi rollerle sosyalleşmenin süremeyeceğini, dolayısıyla eşitsizliklerin çözümüne yönelik değişimlerin gereğini benimsemişlerdir. Eril bir modernleşme türü olarak tabir edilebilecek bu hareketler dolayısıyla ilmi hallerin işaret ettikleri dönemdeki toplumsal cinsiyet eşitliği algısıyla günümüz feminist toplumsal cinsiyet eşitliğinin örtüşmemekte olduğu çıkarsanabilir.

Diğer yandan ise, Üçüncü Dalga Feminizm veya Post-Modern feminizm sonrası ortaya çıkan, 1980 darbesi döneminde, akabinde 2000’lerde İslami burjuvazinin etkisiyle iktidarın el değiştirmesi ile Türkiye’de İslami feminizm yayılmaya başlamıştır (Dilli ve Navarro-Garcia, 2019). İslami feminizmin etkisiyle yakın dönemde yazılan ilmi hallerin değişimleri içeriklerine kısmen de olsa yansıtıkları, önceki dönemlerde ise bu şekilde bir eğilim olmadığından içeriklerinde bu denli bir konuya yer vermedikleri yorumu yapılabilir.

Ancak, çalışmanın bulgularından hareketle yapılabilecek bir diğer çıkarım ise, gözlemlendiği kadarıyla Türkiye’de son dönemde yazılan ilmi hallerin, yukarıda sözü edilen düzenlemeler ve değişimlerin dikkate alınması konusunda mümkün olduğunca eşitlikçi davranmaya gayret göstermiş olduklarıdır. Bu arada incelenen tüm eserlerin arasında, 1991 tarihinde yayımlanmış ve yazarlarından biri kadın olan İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi’nin (Uysal ve Uysal, 1991) geleneğe bağlılık konusunda, konu kendileri olsa da kadınların da uç bir görüşü taşıdıklarını ortaya koyması bakımından önemli bir örneği ifade ve temsil etmekte olduğu belirtilebilir.

Literatüre bağlı olarak elde edilen bulgular ve yorumlar, önceki çalışmalara benzer bir eğilimle, ilmi hallerde verilen bilgilerin okurları üzerinde “daraltılmış bir

dindarlık” oluşturabildiği yorumunu doğurabilmektedir. Konuların ihtilafı olmasından, günün şartlarına ve gereksinimlerine paralellik göstermemekle birlikte erkek merkezli ve bilimsellikten uzak, kaynağı belirsiz rivayetlere dayanması, “mekanik, erkek merkezli bir “formalite Müslümanlığının” yayılımına zemin hazırlayabilmektedir. Dolayısıyla ilmihallere ilişkin bu tez bağlamında yapılan yorum ve çıkarsamaların İslam dini genelinde değil, yalnızca ilmihaller özelinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Yorumlamalarda üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise, ilmihallerin metinlerarasılık özelliğinin bulunmasıdır. Daha açık ifadeyle, eserlerin bu özellikleri taşımasıyla, yazarlarının kurucu-kaynak metinlerden esinlenmiş ve/ya bu metinlere atıf yapan son metinler olduğu gerçeğinin araştırmacı tarafından göz önünde bulundurulduğu, altı çizilmesi gereken bir noktadır. Fakat okurların orijinal metne değil, son metne (ilmihale) müracaat etmiş olmasından dolayı, tez çalışmasında son metin esas alınmış, yorum ve çıkarsamalar son metinde yazılanlar doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Aksi taktirde farklı bakış açılarına sahip kurucu-kaynak metinlerin de dayandığı temellere ulaşmanın mümkün olamayacağını belirtmek, herhangi bir eksikliğe ve yanlış anlaşılmalara fırsat vermemek açısından kayda değer görülmektedir. Ayrıca yazarların yıllar öncesinin kurallarını bugünün konjonktürüne göre değil, dünde yaşanırımışçasına dikte etmelerinin ve güncellenmemelerinin, ilmihal eserlerinin bu durumuna etki eden diğer dinamikler arasında yer aldığı düşünülmektedir.

Araştırmanın sınırlılıkları bağlamında yer alabilecek bu açıklamalara ilaveten, örneklem, analiz birimi ve kategoriler gibi konulardaki sınırlılıkların üzerinden geçmenin, çalışmanın sürdürülebilirliğine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Tezin örnekleme seçilirken, öncelikle evrenden -Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi’nde basılan tüm Türkçe ilmihaller-, baskı sayısı en fazla olan ilmihalin okurunun da o derece fazla olduğu varsayımıyla hareket edilmiştir. Sonrasında seçilen on dört adet ilmihalin seçili baskısı üzerinde, ahlak ve sosyal yaşama ilişkin bölümler analiz birimi olarak kabul edilmiş ve analizler bu doğrultuda gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla yazar(lar)ın görüşlerinin yalnızca bu söylemlerle sınırlı olduğu farz edilmiştir. Yine bu tarz yapıtlarda bulunan cinsiyete yönelik söylemler, çağın gereklerine ve konjonktürel yapıya göre tanımlanmış, toplumsal cinsiyet eşitliği gibi evrensel ve sosyo-kültürel olgulara ilişkin meseleler bahsi geçen sınırlılıklarda değerlendirilmiştir. Buradan hareketle daha sonraki olası benzer çalışmalar, tek bir

tez üzerinden kadının ilmihalin inanç (itikat), ibadet (amel) ve ahlak/sosyal yaşam esaslarıyla ilgili hükümleri çerçevesinde incelenebilmesine açılım sağlayabilir.



## KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (ed.) (1982). *Türk toplumunda kadın*. (2. Baskı). Ankara: Araştırma, Eğitim ve Ekin Yayınları.
- Abou-Bakr, O. (2014). “İslami feminizm ve bilginin üretilmesi: Devrim sonrası Mısır’dan manzaralar”. Zahra Ali (ed.), Öykü Elitez (çev.). *İslami feminizmler*. (s. 147-163). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Acar, F. ve Altunok, G. (2012). “Toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini anlamak: Türkiye’de kadın hareketinin temelleri ve sınırları”. Saniye Dedeoğlu ve Adem Yavuz Elveren (eds.). *Türkiye’de refah devleti ve kadın*. (s. 71-101). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Acuner, S. (2016). “90’lı yıllar ve resmi düzeyde kurumsallaşmanın doğuş aşamaları”. Aksu Bora ve Asena Günel (eds.). *90’larda Türkiye’de feminizm*. (s. 125-128). İstanbul: İletişim Yay.
- Adaçay, F. R. (2018). Toplumsal cinsiyetin yaratılması ve sürdürülmesinde temel kurumların rolü. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*. 2. 345-363.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam*. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Akdemir, S. (1991). Tarih boyunca Kur’an-ı Kerim’de kadın. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 260-270.
- Akduran, Ö. (2011). *Bakım emeği: toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme kapsamında bir değerlendirme*. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Maliye Anabilim Dalı, İstanbul.
- Akgül, Ç. (2013). *Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2000 yılından itibaren kadın ve aileye yönelik süreli ve basılı yayınlarının analizi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Ankara.
- Akgül, M. (2002). *Türkiye’de din ve değişim, bir Erol Güngör çözümlemesi*. İstanbul: Ötüken Y.
- Akıncı, Ş. (2004). Medenî Kanun’da kadın ve aile. *GÜHFD*. 8. 15-31.
- Akkaya, N. (1991). İslam Hukuku’nda kadının siyasi hakları. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 236-250.
- Akpınar, A. (2009). Kur’an’a muhatap olma açısından kadın. *Eskiye*. 12. 54-60.
- Aksan, Y. (2013). 1450-1750 yılları arasında Avrupa’da cadılık. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 2. 355-368.
- Akseki, A. H. (1960). *İslam dini*. (11. Baskı). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Akşit, E. E. (2005). *Kızların sessizliği: Kız Enstitülerinin uzun tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktan, H. (2002). Kefâet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aktaş, C. (1984). *Tarihte kadının rolü, sömürü odağında kadın*. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Aktaş, C. (1991). Kadının toplumsallaşması ve fitne. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 251-259.
- Aktaş, G. (2013). Feminist söylemler bağlamında kadın kimliği: Erkek egemen bir toplumda kadın olmak. *EFD Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (1). 53-71.
- Aktulum, K. (2014). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Akyılmaz, G. (2017). Osmanlı Devleti’nde kadınların mülkiyet hakları ve karşılaştıkları hukuki sorunlar. *TBB Dergisi*. Özel Sayı. 325-364.
- Akyılmaz, Ö. ve Köksalan, M. E. (2016). Türkiye’de İslami feminizm ve kadın kimliğinin yeniden inşası: Reçel Blog örneği. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*. 24 (2). 126-145.
- Akyüz, N. (2013). “Dini gruplar sosyolojisi”. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (eds.). *Din sosyolojisi*. (s. 463-480). Ankara: Grafiker Yay.

- Akyüz, V. (1995). *Bütün yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. İstanbul: Beyan Yay.
- Akyüz, Y. (1982). *Türk eğitim tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Albayrak, M. (2004). *Türk siyasi tarihinde Demokrat Parti, 1946-1960*. Ankara: Phoenix.
- Ali, Z. (2014). "Giriş". Zahra Ali (ed.), Öykü Elitez (trans.). *İslami feminizmler*. (s. 13-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alkan, A. ve Çakır, S. (2014). "Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye cinsiyet rejimi: Süreklilik ve kırılmalar". Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (eds.). *1920'den günümüze Türkiye'de toplumsal yapı ve değişim*. (s. 229-271). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Alpar, İ. ve Yener, S. (1991). *Gecekondu araştırması*. Ankara: DPT Yayınları.
- Alpkaya, F. (2014). *Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişim*. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (eds.). *1920'den günümüze Türkiye'de toplumsal yapı ve değişim*. (s. 7-13). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Altaş, N. (2002). Türkiye'de zorunlu din öğretimini yapılandıran süreç, hedefler ve yeni yöntem arayışları (1980-2001). *Dini Araştırmalar*. 4 (12). 145-168.
- Altındal, A. (1977). *Türkiye'de kadın*. İstanbul: Havass Yayınları.
- Altıparmak, Ş. ve Budak, H. (2020, Nisan). İslami feminizm ve Türkiye'deki yansımaları. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*. (4). 21-41.
- Altun, F. G. (2013). *Kutbuddin İznîkî'nin "Mukaddime"si ve Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihali"nin mukayesesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Bursa.
- Altunya, H. (2016). İslam düşüncesinde metafizik ve tarih ikileminde kadın. *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*. 97-106.
- Amman, M. T. (2011, Mayıs). "Toplumsal boyutlarıyla cinsiyet sosyal, bilimsel yaklaşımlar". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul.
- Anıl, Y. Ş. (2008). *Boşanma sebebi olarak evlilik birliğinin temelinden sarsılması*. (1. Baskı). İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Ani, C.K.C., et al. (2014). The Church and gender equality in Africa: Questioning culture and the theological paradigm on women oppression. *Open Journal of Philosophy*. 4 (2). 166-173. DOI: [10.4236/ojpp.2014.42024](https://doi.org/10.4236/ojpp.2014.42024)
- Anker, R. (1997). Theories of occupational segregation by sex: An overview. *International Labour Review*. 136 (3). 315-339.
- Arat, N. (1986). *Kadın sorunu*. (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Arat, Y. (1998). "Türkiye'de modernleşme projesi ve kadınlar". Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (eds.). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. (s. 82-98). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Arat, Z. F. (1998). "Kemalizm ve Türk kadını". Ayşe Berkay Hacımiraçoğlu (der.). *75 yılda kadınlar ve erkekler*. (s. 51-70). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Arık, E. (2016). "Erkeklik çalışmaları". Feryal Saygılıgil (Haz.). *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*. (s. 231-248). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arkonacı, S. A. (1998). *Psikoloji: Zihin süreçleri bilimi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Arsel, İ. (2014). *Şeriat ve kadın*. (20. Basım). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Arslan, Z. (2006). *Fetva sorularına yansıyan kadın problemleri (Konya-İstanbul Örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Aslan, M. E. (2011). *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali adlı eserinde geçen hadislerin tahriri ve değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve giydirilmiş kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10 (2). 213-220.
- Ateş, A.O. (2001). *Hadis temelli kalıp yargılarda kadın*. İstanbul: Beyan Yay.

- Ateş, S. (1989). *Yeni İslam ilmi hali*. (6. Baskı). Ankara: Çelik Yayınevi.
- Ateş, S. (1991). İslam'ın kadına getirdiği haklar. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 320-327.
- Avcı, Ö. H., vd. (2016). Türkiye'de erkek olmak: üniversite öğrencilerinin yaşadıkları zorluklar. *Humanitas*. 4(8). 115-129.
- Aydın, Z.A. (2017). Nisâ suresinin 34. ayeti bağlamında evlilik hayatında kadının geçimsizliği durumunda uygulanacak çözümlerden “darb”a dair. *Electronic Turkish Studies*. 12 (27). 87-100.
- Aydın-Şahingeri, N. (2006). *Modernizm ve İslamiyetin kadın anlayışlarının karşılaştırılması*. Basılmamış yüksek lisans tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Aydoğdu, Y. (2017). Türk hukukunda siyasi haklar ve siyasi hakların kullanılmasının engellenmesi suçu. *TBB Dergisi*. 128. 39-72.
- Aykut, E. (2020). “İfratla tefrit arasında Müslüman Osmanlı kadınları ve feminizm.” Tanıl Bora (ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce, Feminizm*. (10. Cilt). (s. 56-67). İstanbul: İletişim.
- Aynacı, M. (2009). *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmi hal eserleri çerçevesinde ilmi hallerin fikhî yönden değerlendirilmesi*. Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul.
- Bacacı-Varoğlu, D. (2001). *Örgütsel yaşamda toplumsal cinsiyet rolleri*. Salih Güney (ed.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Badran, M. (1995). *Feminists, Islam and nation: Gender and the making of modern Egypt*. New Jersey: Princeton University Press.
- Badran, M. (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic feminism. *Journal of Women's History*. 13 (1), 50-51.
- Baloğlu, A. B. (2009). Kadın merkezli bir İslami teoloji inşasına doğru mu?. *İslami İlimler Dergisi*. 4 (1-2). 45-60.
- Barbarosoğlu, F. (2006). *Şov ve mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Barlas, A. (2001). Muslim women and sexual oppression: Reading liberation from the Quran. *Macalester International*. 10 (27). 117- 146.
- Barlas, A. (2006). “Amina Wadud’s hermeneutics of the Qur’an: Women rereading sacred texts”. Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim intellectuals and the Qur’an*. (s. 97-123), Oxford: Oxford University Press.
- Barlas, A. (2014). “Müslüman kadınlar ve baskı: Kuran’dan yola çıkan özgürlük okuması”. Zahra Ali (ed.), Öykü Elitez (çev.). *İslami feminizmler*. (s. 65-87). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bartkowski, J. P. and J. G. Read. (2003). Veiled submission: Gender, power, and identity among Evangelical and Muslim women in the United States. *Qualitative Sociology*. 26 (1). 71-92.
- Bauer, K. (2015). *Gender hierarchy in the Qur’an, Medieval interpretations modern responses*. NY: Cambridge University Press.
- Bayındır, A. (2011, Mayıs). “İslami açıdan toplumsal cinsiyet”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul.
- Baynal, F. ve Yaman, E. (2019). Kadınların dini gruplara yönelme, katılma ve bağlanma nedenleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 12 (30). 141-179.
- Bem, S. L. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 42 (2). 155-162.
- Benhabib, S. (1992). “Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”. Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the public sphere*. (s. 73-98). Cambridge: MIT Press.
- Bennett, C. (2010). *Muslim Women of power gender, politics and culture in Islam*. London: Continuum.
- Berger, P. (1969). *The sacred canopy: elements of sociological theory of religion*. NY: Doubleday.
- Berger, P. L. (1995). Dini kurumlar. Adil Çiftçi (çev.). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9. 425-465.

- Berktaş, F. (1998). "Cumhuriyet'in 75 yıllık serüvenine kadınlar açısından bakmak". Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu (ed.). *75 yılda kadınlar ve erkekler*. (s. 1-12). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Berktaş, F. (2012). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın Hristiyanlıkta ve İslamiyette kadının statüsü üzerine karşılaştırmalı bir yaklaşım*. (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Beşer, F. (1993). *Hanımlara özel ilmihâl*. (10. Baskı). İstanbul: Nun Yayıncılık.
- Bhasin, K. (2003). *Toplumsal cinsiyet "Bize yüklenen roller"*. Kader Ay (çev.), İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Bilgili, İ. (2019). Türkistan'da ilmihâl kültürünün ilk örneği Ahmed-i Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'indeki ibâdet ilkeleri. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 13. 33-56.
- Bilgin, F. (2014). Katolik İspanyol iktidarında Endülüs Müslümanları'nın kimlik mücadelesi: Moriskolar örneği. *Milel ve Nihal*. 11 (1). 51-69.
- Bilican-Gökkaya, V. (2018). "Kalkınmanın önündeki engel: Toplumsal cinsiyet, kadın ve ekonomi". Yeşim Kubar ve Handan Karakaya (eds.). *Toplumsal cinsiyet algısına ekonomik ve sosyolojik bir bakış*. (s. 221-269). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Bilmen, A. S. (1975). *Ömer Nasuhi Bilmen hayatı – eserleri – anılar*. İstanbul: Bilmen Basımevi.
- Bilmen, Ö. N. (1947). *Büyük İslam ilmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Birgili, B. (2017). "Temellendirilmiş kuram". Fatma Nevra Seggie ve Yasemin Bayyurt (der.). *Nitel araştırma- Yöntem, teknik, analiz ve yaklaşımları*. (s.105-118). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Bolay, S. H. (1989). Ahmet Hamdi Akseki, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C 2, 293-295). İstanbul: TDV.
- Bora, A. (1997). Kamusal alan/ özel alan: mahrumiyet-özgürleşme ikileminin ötesi. *Toplum ve Bilim*. 75. 85-93.
- Bora, A. (2016a). "Bir yapılabirlik olarak Ka-Der". Aksu Bora ve Asena Günel (eds.). *90'larda Türkiye'de feminizm*. (s. 109-124). İstanbul: İletişim Yay.
- Bora, A. (2016b). *Kadınların sınıfı, ücretli ev emeği ve kadın öznelliğinin inşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, A. ve Günel, A. (2016). "Önsöz". Aksu Bora ve Asena Günel (eds.). *90'larda Türkiye'de feminizm*. (s. 7-12). İstanbul: İletişim Yay.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bottomore, T. B. (1977). *Toplumbilim*. Ü. Oskay (çev.). Ankara: Doğan Yayınevi.
- Bozkurt, R. (2006). *Cumhuriyet Dönemi ilmihâl çalışmaları ve problemleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Bölükbaşı, M. (2012). Milli Görüş'ten muhafazakâr demokrasiye: Türkiye'de 28 Şubat süreci sonrası İslami elitlerin dönüşümü. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 1 (2). 166-187.
- Buğra, A. (2012). "Türkiye'nin değişen refah rejimi: Neoliberalizm, kültürel muhafazakarlık ve yeniden tanımlanan toplumsal dayanışma". Saniye Dedeoğlu ve Adem Yavuz Elveren (eds.). *Türkiye'de refah devleti ve kadın*. (s. 47-69). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulaç, A. (1991). Mekasidu's-Şeria bağlamında kadının şahitliği konusu. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 292-309.
- Burn, S. M. (1996). *The social psychology of gender*. New York: Mc Grav-Hill.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2009) Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri. *Cogito-Feminizm*. 58. 73-92.
- Büyükoztürk, Ş., vd. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. (Genişletilmiş 13. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Candemir, D. M. (2020). 2000'lerde Feminizm: Türkiye'de Feminist Hareketler ve Dijital Aktivizm. Tanıl Bora (ed.). *Modern Türkiye'de siyasi düşünce, Feminizm*. (10. Cilt). (s. 158-183). İstanbul: İletişim.
- Carmody, D. (1979). *Women and world religions*. Nashville: Abingdon.
- Cerrah, N. İ. (2010). *Son dönem Osmanlı ilmihallerinden Vesiletü'n-necât, Musahhah*

*Dürr-i Yektâ ve ilmihal'in değerlendirme ve latinizesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya.

Christensen, L. B., et al. (2015). *Araştırma yöntemleri desen ve analiz*. (2. Baskı). Ahmet Aypay (çev., ed.). Ankara: Anı Yayıncılık.

Cici, R. (2001). *Osmanlı Dönemi İslam hukuku çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri sonuna kadar*. Bursa: Arasta Yayınları.

Cihan, S. (1997). *Uydurma Hadislerin doğuşu ve sosyo-politik olaylarla ilgisi*. Samsun: Etüt Yayınları.

Cilacı, O. (2004). “Ahmet Hamdi Akseki ve dinler tarihine bakış tarzı”. *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, Ankara.

Cin, H. (1988). *İslam ve Osmanlı hukukunda evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

Connell, R. W. (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar*. Cem Soydemir (çev.). İstanbul: Ayrintı Yayınları.

Connolly, M. A. (2020). Women reading the Bible: An emerging diversity in service of liberation. *The Australasian Catholic Record; Stathfield*. 97 (4). 438-449.

Cresswell, J. (1998). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Çağan, K. (2011). *Aile sosyolojisi-Ailenin işlevleri*. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım (eds.). İstanbul: Açılım Kitap.

Çaha, Ö. (2001, Mart). “Türkiye’de kadın hareketi tarihi: Değişen bir şey var mı?”. *Kadın Bienali Etkinlikleri Çerçevesinde Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum*, İstanbul.

Çaha, Ö. (2010). *Sivil kadın, Türkiye’de kadın ve sivil toplum*. (Genişletilmiş 2. Baskı). Ankara: Savaş Yayınevi.

Çakın, K. (2016). Geleneksel İslam kültüründe kadının fitne olarak algılanması. *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*. 107-130.

Çakır, S. (2011). *Osmanlı kadın hareketi*. (3. Baskı). İstanbul: Metis Yay.

Çakır, S. (2014). “Feminizm Ataerkil İktidarın Eleştirisi”. H. Birsan Örs (ed.). *19. Yüzyıldan 20. yüzyıla modern siyasal ideolojiler*. (7. Cilt). (s. 413-476). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çelik, C. (2011). “Türkiye’de dini grupların sosyolojisi”. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi.

Çelik, H. ve Ekşi, H. (2018). *Nitel desenler: Gömülü teori*. İstanbul: Edam Yayıncılık.

Çetin, R. (2016). Kültürün öznesi ve nesnesi olarak kadın: Kadın ilmi halleri örneği. *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*. 9-35.

Çınar-Köysüren, A. (2013). *Kültürel ve dini algıda toplumsal cinsiyet*. Ankara: Sentez Yayıncılık.

Çiçek, M. H. (2013). Hutbelelerde yapısal bir değişiklik önerisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (1). 1-18.

Dahlerup, D. (2005). “Increasing women’s political representation; New trend in gender quotas”. Julie Ballington and Azza Karam (eds.). *Women in parliament: Beyond numbers*. (s.141- 153). Stockholm: International IDEA Handbook Series.

Dahlström, E. and Liljeström, R. (1967). “The family and married women at work”. Edmund Dahlström (ed.), Gunilla and Steven Anderman (çev.). *The changing roles of men and women*. (s. 19-58). London: Gerald Duckworth and Co Ltd, London.

Davarcı, Z. (2008). “*Hak Dini Kur’an Dili*” ve “*Kur’an Yolu*” tefsirlerinde kadının sosyal statüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

Davis, F. (2009). *Osmanlı hanımı*. Bahar Tırnakçı (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Değerli, A. (2018). Kadı Sicilleri ışığında Osmanlı’da aile: Kayseri örneği (1608-1656). *Balikesir University The Journal of Social Sciences Institute*. 21 (39). 469-488.

Delaney, C. (1991), *The seed and the soil*. California: University of California Press.

Demez, G. (2005). *Kabadayıdan sanal delikanlıya değişen erkek imgesi*. İstanbul:

Babil.

Demir, Z. (2013). Diyanet hutbelerinde kadın söylemi (2001-2011). *Toplum Bilimleri*. 7 (14). 95-118.

Demirel, Ö., Gürbüz, A. ve Tuş, M. (1992). “Osmanlılarda ailenin demografik yapısı”. *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi. Cilt 1*, (ss. 97-161), Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.

Demirezen, İ. (2014). “Türkiye’de tüketim toplumuna doğru: Sekülerleşme, muhafazakarlık ve tüketimin dönüşümü”. Lütfi Sunar (ed.). *Türkiye’de toplumsal değişim* (s. 203-227). Ankara: Nobel Yayıncılık.

Dey, I. (1995). *Qualitative data analysis*. London: Routledge.

Dikkol, S. (2014). *Türkiye’de toplumsal değişme ve kadın kimliğinin dönüşümü*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.

Dilli, Ş. ve Navarro-Garcia, L. (2019). Avrupa’da göç, yoksulluk, dışlanma ve İslâmî feminizm. *Turkish Studies*, 14(3), 1371-1390, <http://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=tammetin&makaleadi=&makaleu rl=db156329-ec4c-46ba-9206-de40c49aa1b6.pdf&key=22715>

Doğan, H. (2012). Popüler İslami yazında kadın bedeni: Kadınlara anlatılan “Fitne”. *Folklor/edebiyat*. 18 (69). 87-108.

Doğanay, P. (2020). Osmanlı toplumunda aile: Rodoscuk örneği (1785-1810). *Journal of Universal History Studies*, 3 (2). 318-335. DOI: 10.38000/juhis.820390

Doğramacı, E. (1997). *Türkiye’de kadının dünü ve bugünü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Donovan, J. (2009). *Feminist teori*. (5. Baskı). Aksu Bora, vd. (çev.). İstanbul: İletişim.

Dönmez, N. (2008). *Toplumsal cinsiyet kalıplarının yerli televizyon dizilerindeki kadın karakterlere yansımaları: Binbir Gece örneği*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Durakbaşı, A. (1997). Klasik teoriler feminizmle karşılaşılıyor: Comte’un Pozitivizmin İlmihali kitabı üzerine feminist okuma denemesi. *Toplum ve Bilim*. 75. 134-143.

Durakbaşı, A. (1998). “Cumhuriyet Döneminde modern kadın ve erkek kimliklerinin oluşumu: Kemalist kadın kimliği ve ‘münevver erkekler’”. Ayşe Berktaş Hacımırzaoglu (ed.). *75 yılda kadınlar ve erkekler*. (s. 29-50). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Durakbaşı, A. (2011). “Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç”, Y. Ecevit ve N. Karkıner (ed.). *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi*. (s.178-200). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik yöntemin kuralları*. Özcan Doğan (trans.). İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Ataç.

Durmuşoğlu, K. ve Kurt, A. (2008). Üç Kur’an yorumunda kadının ötekiliği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2). 621-648.

Düzgün, Ş. A. (2011). “Kur’an’ın değerler sistemi ve kadın algımız”. Altan Çetin (ed.). *Ortaçağ’da kadın*. (s. 46-59). Ankara: Lotus Yay.

Ecevit, M. (2011). “Epistemoloji”. Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner (eds.) *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi*. (s. 32-63). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Ecevit, Y. (2011). “Kentsel üretim sürecinde kadın emeğinin konumu ve değişen biçimleri”. Şirin Tekeli (haz.). *1980’ler Türkiye’sinde kadın bakış açısından kadınlar*, (5. Baskı). (s. 105- 114). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eisler, R. M. and Skidmore, J. R. (1987). Masculine gender role stress: Scale development and component factors in the appraisal of stressful situations. *Behavior Modification*. 11(2). 123-136.

El-Saadawi, N. (1997). *The Nawal El Saadawi reader*. London: Zed Books.

Eliuz, Ü. (2011). Cinsel kimlik paniği: Kadın olmak. *Turkish Studies*. 6 (3). 221-232.

Eraslan, S. (2002). “Uğultular... Silüetler...”. Aksu Bora (ed.), *90’larda Türkiye’de feminizm*. (s. 239-278). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Erbay, C. (2006). Nafaka, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (C. 32, 282-285). İstanbul: TDV.
- Erdoğan, M. (2011, Mayıs) “Müzakere”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul.
- Erken, İ. (2020). İşkodra vilayetinde kız çocuklarının eğitimi üzerine bir değerlendirme (1880-1912). Nedim İpek ve İbrahim Serbestoğlu (eds). *Doç. Dr. İlknur Karagöz’e armağan*. (ss. 391-410). Trabzon: Serander.
- Erkilet, A. (2011, Mayıs). “Toplumsal cinsiyet ya da ‘Tanrıların elçileri olarak erkekler’ sorunu”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul.
- Eryiğit-Bader, A. (2018). *Kutsal kitaplar açısından kadına yönelik şiddet ve ayrımcılık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Eslen-Ziya, H. ve Korkut, U. (2016). “Hutbelerde toplumsal cinsiyet söylemlerinin yapılandırılması”. Çiğdem Kağıtçıbaşı, Hülya Şimga, vd. (eds.). *Kadın odaklı*. (s. 241-267). İstanbul: KOÇKAM Araştırmaları Dizisi, İstanbul.
- Feuerbach, L. (2008). *Hristiyanlığın özü*. Oğuz Özügül (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Fidan, H. (2005). *Kur’an’da kadın imgesi*. Basılmış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Ankara.
- Fischer, A. R., et al. (1998). More on the structure of male role norms: exploratory and multiple sample confirmatory analyses. *Psychology of Women Quarterly*. 22(2). 135–155.
- Fitzgerald, M. L. (2007). Katolik Kilisesi İlmihali’nde diğer dinler. Kemal Polat (çev.). *Dini Araştırmalar*. 10 (29). 289-302.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality*. New York: Pantheon Books.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Seabury Press.
- Friman, H. (1999). *Perception Warfare: A Perspective for the Future*, Discussion paper. Mid-Term paper. The Swedish National Defence College Department of Operational Studies, Stockholm.
- Garaudy, R. (2015). *İslam ve insanlığın geleceği*. (9. Baskı). Cemal Aydın (çev.). İstanbul: Pınar Yay.
- Gazioğlu, E. (2013). Sıhhat ve İçtimai Vekilliği’nden Kadından Sorumlu Devlet Bakanı’na. *Doğubattı*. 16 (63). 93-108.
- Geray, C., vd. (1978). *Şehircilik: Sorunlar-uygulama ve politika*. (Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. Baskı). Ankara: AÜ SBF Yayınları.
- Glesne, C. (2011). *Nitel araştırmaya giriş*. (5. Baskı). Ali Ersoy ve Pelin Yalçınoglu (çev. eds.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Glock, C. Y. and Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Goldberg, H. (2009). *The hazards of being male: Surviving the myth of masculine privilege*. Los Angeles: Wellness Institute, Inc.
- Golombok, S. and Fivush, R. (1994). *Gender development*. New York: Cambridge University Press.
- Good, D. J., et al. (2011). A theology of marriage including same-sex couples: A view from the liberals. *Anglican Theological Review*. 93 (1). 51-87.
- Gökalp, Z. (1950). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Serdengeçti Yayınları.
- Göksel, B. (1992). *Atatürk ve kadın hakları*. Ankara: Atatürkçü Düşünce.
- Göle, N. (1992). *Modern mahrem: Mahremiyet ve örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000). *İslam’ın yeni kamusal yüzleri*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Göle, N. (1994). “Toward an autonomization of politics and civil society in Turkey”. Metin Heper ve Ahmet Evin (eds.), *Politics in the Third Turkish Republic*. (s. 213-222). Boulder: Westview Press.
- Görgülü, Ü. (2013). Kadınların kamu idareciliği bağlamında Nisa suresi 34. ayete analitik bir yaklaşım. *Journal of Islamic Law Studies*. 21. 383-394.
- Gözütok, Ş. (2016). Resulullah Döneminde kadın ve kadın eğitimi. *Dini Araştırmalar*

*Kadın Özel Sayısı*. 175-196.

Gross, R.M. (2004). "Where have we been? Where do we need to go?: Women's studies and gender in religion and feminist theology". Ursula King and Tina Beattie (eds.). *Gender, religion and diversity, cross-cultural perspectives*, (s. 17-27). London: Continuum International Publishing Group.

Güç, A. (2008). İslamcı feminizm: Müslüman kadınların birey olma çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17(2). 649-673.

Güler, İ. (1991). Kur'an'da kadın-erkek eşitsizliğinin temelleri. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 310-319.

Güman, O. (2000). *XIX. yüzyılda Nimet-i İslam kitabı çerçevesinde ilmihal fıkhı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Gümrükçüoğlu, S. (2013). İslam aile hukukunda kadının mehir hakkına toplumun bakış açısı üzerine bir değerlendirme. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 17 (4). 223-256.

Günay, H. M. (2010). "Günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde ilke ve yöntemler". Hacı Mehmet Günay (ed.) *Günümüz fıkıh problemleri*. (s. 3-27). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Günay, Ü. (2000). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Günaydın, M. S. (2015). *Ömer Nasuhi Bilmen'in 'Büyük İslam İlmihali' adlı eserinde hikmet-i teşrî'*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Rize.

Gündüz, M. (2021). "Premodern Ottoman education institutions". Cristiano Casalini, Edward Choi and Ayenachew A. Woldegiyorgis (Eds.). *Education beyond Europe*. (s. 239-256). Boston: Brill.

Güneş-Ayata, A. (2011a). "Siyaset ve katılım". Yıldız Ecevit ve Nadide Karkınar (Der.). *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi*. (s. 64-82). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Güneş-Ayata, A. (2011b). "Türkiye'de kadının siyasete katılımı". Şirin Tekeli (Haz.). *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar*. (5. Baskı). (s. 261-278). İstanbul: İletişim.

Güngör, O. (2018). Türkiye'de İslami Feminizm: *İslami feminist perspektife ilişkin bir inceleme*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Kocaeli.

Güngör, Ö. (ed.) (2018). *Sosyolojik Kur'an okumaları bir atölye çalışması*. Konya: Kitaparası Yayınları.

Günindi-Ersöz, A. (2016). *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Gürhan, N. (2010). Toplumsal cinsiyet ve din. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 4. 58-80.

Gürhan, N. (2011). Kadın bakış açısıyla Kuran'ı yeniden okuma denemesi -Amina Wedud- Kuran ve Kadın-. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 5. 112-124.

Gürkan, N.G. (2000). *Gelişme ve nüfus sorunu olarak göç olgusu*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Gürkan, S. (2015). *İslami feminist bir grup olarak SIS (Sisters in Islam)'in kadın konusundaki çalışmaları ve düşünceleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın ve Aile Araştırmaları Anabilim Dalı, Samsun.

Güven, Ö. (2019). *Son dönem Osmanlı İlmihalleri ve Necatü'l-Mü'minin, Usûl-ü Akâidi İslâmiyyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihal adlı eserlerin değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.

Güzel-Oruk, S. (2007). *Toplumsal cinsiyetin oluşumunda psiko-sosyal ve dinsel faktörlerin rolü ve önemi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Harding, S. (1986). *The science question in feminism*. NY: Cornell University Press.

Hartmann, H. (2006). *Marksizm'le Feminizm'in mutsuz evliliği*. Gülşat Aygen (çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Haskins, C. Y. (2003). *Gender bias in the Roman Catholic Church: Why can't women*

be priest? *University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender and Class*. 3 (1). 99-124.

Heaton, T., and Cornwall, M.C. (1989). Religious group variation in the socioeconomic status and family behavior of women. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 28(3). 283-299.

Hooks, B. (2016). *Feminizm herkes içindir, Tutkulu politika*. Ece Aydın, vd. (trans.). İstanbul: BGST Yay.

Hüsrevoğlu, M. (2010). *İslam'da evlilik ve boşanma*. Kayseri: Arznet.

Ibn Ally, M. (1999). "İslam". Peggy Morgan and Clive Lawton (eds.). *Ethical issues in six religious traditions*, (s. 220-257). GB: Edinburgh University Press.

Irigaray, L. (2006). *Ben sen biz-farklılık kültürüne doğru*. Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tütal (trans.). Ankara: İmge Kitabevi.

Işık, G. (2014). "Toplumsal hareketler ve Türkiye'deki izdüşümleri". Lütfi Sunar (ed.). *Türkiye'de toplumsal değişim* (s. 229-259). Ankara: Nobel.

Işık, S. N. (2002). "1990'larda kadına yönelik aile içi şiddetle mücadele hareketi içinde oluşmuş bazı gözlem ve düşünceler". Aksu Bora ve Asena Günel, (eds.). *1990'larda Türkiye'de Feminizm*. (s. 41-72). İstanbul: İletişim Yayınları.

Işık, Z. A. (1979). *Tam ilmihal, Seadet-i ebediyye*. (22. Baskı). İstanbul: Işık Kitabevi.

Işık, Z. A. (2017). *Tam ilmihal, Seadet-i ebediyye*. (135. Baskı). İstanbul: Işık Kitabevi.

İnan, A. (1975). *Atatürk ve Türk kadın haklarının kazanılması: Tarih boyunca Türk kadınının hak ve görevleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İslamoğlu, B. (2002). *Modern ilmihal (Davranış bilgisi)*. Ankara: İlahiyat Yayınları.

Johnstone, R. L. (2006). *Religion in society: A sociology of religion*. (8. Baskı). UK: Taylor and Francis.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1998). "Türkiye'de kadının statüsü, kültürlerarası perspektifler". Ayşe Berktaç Hacımirzaoğlu (ed.). *75 yılda kadınlar ve erkekler*, (s. 143-154). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Kandiyoti, D. (1977). "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women". The Wellesley Editorial Committee (eds.). *Women and national development*. Chicago: University of Chicago Press.

Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but unliberated? Reflection on the Turkish case. *Feminist Studies*. 13 (2). 317-338.

Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. (5. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.

Karakaya, H. (2018). "Bir iktidar aracı olarak kadın hayatında şiddet". Yeşim Kubar ve Handan Karakaya (eds.). *Toplumsal cinsiyet algısına ekonomik ve sosyolojik bir bakış*. (s. 85-131). Ankara: Gazi Kitabevi.

Karakuş, A. (2019). Kur'an perspektifinden kadın. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 11 (2). 841- 859.

Karakuş, B. (2020). *Ömer Nasuhi Bilmen'in büyük İslam İlmihalindeki hükümlerin Hanefî tercih usulü açısından değerlendirilmesi (Taharet ve namaz)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.

Karaman, A. (2014). Cumhuriyet dönemi ilmihalleri: Fıkıh ve toplumsal ihtiyaç bakımından bir değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 12 (24). 147-172.

Karaman, H. (1974). *Mukayeseli İslam hukuku*. İstanbul: İrfan Matbaası.

Karaman, H. (1991). Kadının şahitliği, örtünmesi ve kamu görevi. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 284-291.

Karaman, H. (1996). *İslam ışığında günün meseleleri*. (Cilt 3). İstanbul: Nesil Yayıncılık.

Karaman, H., vd. (2006). *İlmihal I-II "İman ve ibadetler-İslam ve toplum*. (2. Cilt). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karşı, İ. H. (2003). *Kur'an yorumlarında kadın-sosyo-kültürel çevrenin Kur'an yorumlarındaki yansımaları*. İstanbul: Rağbet.

- Kavuncu, A. N. (1987). *Bem Cinsiyet Rolü Envanteri'ni Türk toplumuna uyarlama çalışmaları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kavuncu, M. (1999). Osmanlı'da aile ve kadın. *Dinî Araştırmalar Dergisi*. 2 (4). 143-168.
- Kayadibi, F. (2012). İslam Dini'nin eğitim ve öğretime verdiği önem. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33-44.
- Kaymakcan, R. (2006). "Religious education culture in modern Turkey". M.De Souza, vd. (der.) *International handbook of the religious moral and spiritual dimensions in education*. (s. 449-460). Netherlands: Springer.
- Kazgan, G. (1982). "Türk ekonomisinde kadınların işgücüne katılması, mesleki dağılımı, eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik statüsü". Nermin Abadan Unat (ed.). *Türk toplumunda kadın*. (2. Baskı). (s. 137-170). Ankara: Araştırma, Eğitim ve Ekin Yayınları.
- Keçeci-Kurt, S. (2011). *Haremden mektebe*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- Keloğlu, S. (2018). *Kur'an açısından kadının aile içindeki yeri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kelpetin-Arpağuş, H. (2000). İlmihal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kelpetin-Arpağuş, H. (2002). Bir telif türü olarak ilmihal tarihî geçmişi ve fonksiyonu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22. 25-56.
- Khouj, A.M. (2011). Education in Islam. Semra Çinemre (çev.). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30. 277-308.
- Kırbaşoğlu, M. H. (2002). İlmihal dindarlığının imkânı üzerine. *İslamiyat*. 4. 109-124.
- Kırbaşoğlu, M. H. (2015). *Ahir zaman ilmihali*. (11. Baskı) Ankara: Otto.
- Kırbaşoğlu, M. H. (1991). Kadın konusunda Kur'an'a yöneltilen başlıca eleştiriler. *İslami Araştırmalar*. 5 (4). 271-283.
- Kırkıl, H. (2006). Türk edebiyatında manzum ilmihal ve fıkıh kitapları ile son devre ait manzum bir ilmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7. 433-476.
- Kırkpınar, L. (1998). "Türkiye'de toplumsal değişme sürecinde kadın". Ayşe Berktaç Hacımirzaoğlu (der.). *75 yılda kadınlar ve erkekler*. (s. 13-28). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Kırkpınar, L. (2013). *Türkiye'de toplumsal değişme ve kadın*. İzmir: Zeus Kitabevi.
- King, U. (2004) "General introduction: Gender-critical turns in the study of religion". Ursula King and Tina Beattie (ed.). *Gender, religion and diversity, cross-cultural perspectives*. (s. 1-2). London: Continuum International Publishing Group.
- King, U. (2005). *General introduction: Gender-critical turns in the study of religion*. London: Continuum International Publishing Group.
- Kodaman, B. (1990). Tanzimattan sonra Türk kadını. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 131-171.
- Kongar, E. (2019). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. (20. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köse, B. (2012). "Geçmişten günümüze aile". Nurşen Adan (ed.). *Değişen toplumda değişen aile*. (s. 15-37). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Köse, F.B. (2018). Cahiliye'den İslâm'a kadına yönelik şiddet. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (1). 73-94.
- Köse, M. (2019). *İlmihal geleneğinde içerik ve yöntem*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Rize.
- Kramer, L., and Beutel, A. (2010). *The sociology of gender: A brief introduction*. New York: Oxford University Press.
- Krstić, T. (2020). "You must know your faith in detail: redefinition of the role of knowledge and boundaries of belief in Ottoman Catechisms ('İlm-i hâls)." Tijana Krstić and Derin Terzioğlu (eds.). *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire c.1450-c.1750*. (s.155-195). Boston: Brill.

- KSGM (1999). *Çalışmaya hazır işgücü olarak kentli kadın ve değişimi*. Ankara: KSSGM Yayınları.
- Kurnaz, Ş. (2015). *Yenileşme sürecinde Türk kadını 1839-1923*. (2. Basım) Ankara: Ötüken Yayınları.
- Kurt, H. (1998). *Cumhuriyet Dönemi ilmiyal kitaplarının itikadi konulara yaklaşımı (1923-1965)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Kurtdede, R. (2004). *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali adlı eseri, muhteva açısından analizi ve Kur'an ile karşılaştırılması*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Kurtulmuş, N. (1955). *Yeni Amentü Şerhi (Büyük İlmihal)*. (6. Bası). İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Kut, G. (1997). "İlm-i hal kitaplarında yeme-içme ve gelenek görenekle ilgili malzeme". *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Gelenek Görenek İnançlar Sektör Bildirileri*, Ankara.
- Kutluay, İ. (2018). Kadına şiddeti meşrulaştırdığına delil olarak kullanılan bazı âyet ve hadislerin değerlendirilmesi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 2. 439-467. <https://doi.org/10.33420/marife.434701>
- Kürkçü, A. (2013). *Toplumsal cinsiyet ve din son dönem dindar kadın yazarların bakışıyla Türkiye'de toplumsal cinsiyet algısının dönüşümü ve din*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Lambaret, A. (2014). "Özcülüğün reddi ile Müslüman düşüncenin radikal reformu arasında". Zahra Ali (ed.), Öykü Elitez (çev.). *İslami feminizmler*. (s. 51-64). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lerner, G. (1986). *The creation of patriarchy*. NY: Oxford University Press.
- Letherby, G. (2003). *Feminist research in theory and practice*. USA: Open University Press.
- Lewis, B. (1983). "The Tanzimat and social equality". Jean Louis Bacque ve Paul Dumont (eds.). *Economic et societies dans l'empire Ottoman*. (s. 47-54). Paris.
- Li, J. (2015). *God's little daughters: Catholic women in nineteenth-century Manchuria*. USA: University of Washington Press.
- Lockwood, N. (2004). The glass ceiling: Domestic and international perspectives. *HR Magazine*. 49. 1-11.
- Macionis, J. J. and Plummer, K. (1998). *Sociology a global introduction*. UK: Prentice Hall.
- Mackie, D. M., et al. (1996). "Social psychological foundations of stereotype formation". C. N. Macrae, C. Stangor and M. Hewstone (eds.). *Stereotype and stereotyping*. (s. 41-78). New York: Guilford.
- Makal, A. (2010). Türkiye'de erken Cumhuriyet Döneminde kadın emeği. *Çalışma ve Toplum*. 2. 13-40.
- Malkoç, M. (2019). Gençliği dini değerlerden uzaklaştıran sebepler. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (16). 252-268.
- Marancı, N. (2002). *Kur'an'da kadın*. Basılmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Mardin, Ş. (1993). *Türkiye'de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (2019). *Din ve ideoloji*. (27. Baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Martı, H. (2009). Olumsuz kadın algısının uydurma rivayetlerdeki izleri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9 (3). 101-116.
- Marx, K. (2009). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi*. Kenan Somer, (trans.). Ankara: Sol Yayınları.
- Memduhoğlu, A. (2010). İslam hukukuna göre bakım ve terbiyesi (hidane). *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 71-83.
- Merdin, S. (1999) *Mızraklı İlmihal'in itikadi açıdan tahlili*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Meriç, N. (2004). *Fetva sorularında değişen kadın yaşamı*. İstanbul: Elest Yayınları.

- Mernissi, F. (1975). *Beyond the veil: Male-female dynamics in a modern Muslim society*. NY: John Wiley.
- Mernissi, F. (1987). *Women and Islam: A historical and theological enquiry*. Oxford: Blackwell.
- Miles, M.B. and Huberman, A.M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Miles, M.B., et al. (2015). *Qualitative data analysis-a methods sourcebook*. (3. Baskı). USA: Sage Publications.
- Mir-Hosseini, Z. (1996). "Stretching the limits: A feminist reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran". Mai Yamani (ed.). *Feminism and Islam: Legal and literary perspectives*. (s. 285–319). New York: New York University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2004). "Sexuality, rights and Islam: Competing gender discourses in post-revolutionary Iran". Guity Neshat & Lois Beck (eds.). *Women in Iran from 1800 to the Islamic republic*. (s. 204-217). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2014). "Gerçekleştirilememiş bir proje: İran'daki Müslüman kadınların eşitlik arayışı. Zahra Ali (ed.), Öykü Elitez (trans.). *İslami feminizmler*. (s. 101-125). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moghadam, V. M. (2002). Islamic feminism and its discontents: Toward a resolution of the debate. *Journal of Women in Culture and Society*. 27 (4). 1135-1171.
- Moghadam, V. M. (2003). *Modernizing women: Gender and social change in the Middle East*. USA: Lynne Rienner.
- Moghissi, H. (1998). Women, modernity and political Islam. *Iran Bulletin*. 1 (20). 42-44.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism the limits of postmodern analysis*. London: Zed Books.
- Mutlu, A. (2017). Niteliksel bağlamda kadının siyasetteki yeri ve anlamı. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 24-46.
- Nagata, J. A. (1984). *Reflowering of Malaysian Islam: Modern religious radicals and their roots*. Canada: University of British Columbia Press.
- Najmabadi, A. (2005). "(Un)veiling feminism". Haideh Moghissi (ed.). *Women and Islam critical concepts in sociology*. (s. 216-232). NY: Routledge.
- Nas, A. (2016). Familialization of women: Gender ideology in Turkey's public service advertisements. *Fe Dergi*. 8 (1). 168-182.
- Ndubisi, E.J.O. (2016). Gender inequality and Roman Catholic priesthood: A philosophical examination. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*. 21 (6). 29-33.
- Neuenfeldt, E. (2015). Identifying and dismantling patriarchy and other systems of oppression of women: Gender analysis, feminist theology, and the Church in mission. *International Review of Mission*. 104(1). 18-25. doi:10.1111/irom.12072
- Oakley, A. (1998). Gender, methodology and people's ways of knowing: Some problems with feminism and the paradigm debate in social science. *Sociology*. 32. 707–31.
- Oakley, A. (2015). *Sex, gender and society*. (12. Baskı). UK: Ashgate.
- Offenhauer, P. (2011). "Women in Islam: An overview". Diane Andrews Henningfeld (ed.). *Women in Islam*. (s. 11-18). USA: GALE Cengage Learning.
- Okumuş, E. (2006, Haziran). "İlmihâl sosyolojisi: Bir giriş denemesi –Ömer Nasuhi Bilmen örneği". *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum.
- Okumuş, N. K. (2015). İlmihâl dindarlığının ahlâk algısı ya da "ahlâklı insan" tasavvurumuzun geleneksel kaynakları üzerine bazı tespitler. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 7 (14). 258-300.
- Okumuş, N. K. (2017). Mızraklı İlmihâl kültürü ya da geleneksel din algısını besleyen popüler dindarlığın etkinlik alanları üzerine bazı tespitler. *E- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 9-2 (18). 900-931.
- Okur, S. (2011). *Ailede din eğitime yönelik bir materyalin incelenmesi: (Ev Okulu ilmihâl kitapları örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Kayseri.

- Okutan, B. B. (2013). *Türkiye’de popüler kültür, din ve kadın*. İstanbul: Düşün Yay.
- Onat, H. (2009). *Türkiye’de din anlayışında değişim süreci*. Ankara: Bilim Yayınevi.
- Os, N. A. N. M V. (2001). “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”. Murat Gültekinil ve Tanıl Bora (eds.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: Cumhuriyet’e devreden düşünce mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in birikimi*. (s. 335-347). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öcal, A. (2015). “Dezavantajlılıkla ilgili temel kavramlar”. Adem Öcal (ed.). *Dezavantajlı gruplar ve sosyal bilgiler*. (s. 2-15). Ankara: Pegem.
- Öğüt, M. C. (1971). *Kadın ilmi hali*. (4. Baskı). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Öngüt, Ö. (1998). *İslam ilmi hali (Kalblerin anahtarı)*. İstanbul: Hakikat Yayınları.
- Özbudun, S. (2000, 3-11 Ocak). Kadının Adsız Tarihi. *Fırat’ta Yaşam Gazetesi*.
- Özdemir, Ş. (2002). Nisâ sûresinde aileyle ilgili olarak yer alan âyetlerin istikrarlı bir aile kurumunun teşekkülü ve çocuğun eğitimi açısından tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. II (3). 1-17.
- Özden, M. (2017). “Gömülü teori”. Ahmet Saban ve Ali Ersoy (eds.). *Eğitimde nitel araştırma desenleri*. (s. 279-314). (Genişletilmiş 2. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Özden, M. ve Saban, A. (2017). “Nitel araştırmalarda paradigma ve teorik temeller”. Ahmet Saban ve Ali Ersoy (eds.). *Eğitimde nitel araştırma desenleri*. (s. 1- 30). (Genişletilmiş 2. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Özdural, Z. (2005). *Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Cuma hutbelerinde kadına ilişkin söylemler (aydın kadınların değerlendirmesiyle)*. Yüksek Lisans Bitirme Projesi. Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Ankara.
- Özkaplan, N. (2009). Duygusal emek ve kadın işi/erkek işi. *Çalışma ve Toplum*. 15-23.
- Özmenli, M. (2018). Ortaçağ’da Türklerde kadın ve aile. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 66. 347-356.
- Öztürk, M. (2011, Mayıs). “Toplumsal cinsiyet meselesine Kur’an zaviyesinden genel bir bakış”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul.
- Öztürk, M. (2019). *Aile ve çocuk ilmi hallerinin tanıtımı ve din eğitimi açısından değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Özyeğin, G. (2016). “Önsöz”. Aksu Bora (ed.). *Kadınların sınıfı, ücretli ev emeği ve kadın öznelliğinin inşası*. (s. 9-19). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özyurt, C. (2005). *Küreselleşme sürecinde kimlik ve farklılaşma*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Paçacı, M. (2008). *Bir yorum eleştirisi: Çağdaş Kur’an yorumu üzerine, Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire ne oldu?* İstanbul: Klasik.
- Palabıyık, A. (2013). Toplumsal cinsiyete sosyolojik bir yaklaşım: Ortadoğu’nun halleri. *Doğubatu*. 16 (63). 225-257.
- Palalı, İ. (2021). Osmanlı Devleti’nde ilköğretimde yenileşme ve Urfa ilk mektepleri. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 127 (250). 83-102.
- Pamir, B. (2003, Ekim 27). M. Hayri Kırbaoğlu ile Röportaj- İslamiyet’te kadının yeri eskiden daha iyiydi. *Sabah*.
- Parlaktuna, İ. (2010). Türkiye’de cinsiyete dayalı mesleki ayrımcılığın analizi. *Ege Akademik Bakış*. 10 (4). 1217-1230.
- Parrinder, G. (1996). *Sexual morality in the world’s religions*, UK: Oneworld Oxford.
- Pascall, G. (1997). *Social policy: a feminist analysis*. New York: Routledge.
- Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Peirce, L. (2002). *Harem-i Hümayun*. (4. Baskı). Ayşe Berktaş (çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Phillips, L. M. (2000). *Flirting with danger: Young women's reflections on sexuality and domination*. NY: New York University Press.
- Poya, M. (1999). *Women, work and Islamism*. London: Zed Books.
- Ramazanoğlu, Y. (2000). *Osmanlı’dan Cumhuriyete kadının tarihi dönüşümü*.

İstanbul: Pınar Yayınları.

Rafeeq, M. (1961). *A Muslim catechism*. Surrey: The Shah Jehan Mosque.

Read, J.G. (2003). The sources of gender role attitudes among Christian and Muslim Arab-American women. *Sociology of Religion*. 64 (2). 207-222.

Reddock, R. (2000). "Why gender? Why development?". Jane L. Parpart, vd. (ed.). *Theoretical perspectives on gender and development*. (s. 23-50). Ottawa, Kanada: International Development Research Centre.

Reed, B. (2002). *Nothing sacred: Women respond to religious fundamentalism and terror*. New York: Thunder's Mouth Press.

Rhea, C. and Nock, S. (1983). *Introduction to sociology*. HBJ.

Roald, A. S. (2002). *Women in Islam-The western experience*. London: Routledge.

Robbins, T. and Robertson, R. (1991). Studying religion today: Controversiality and objectivity in the sociology of religion. *Religion*. 21. 319-37.

Rudman, L. A. and Glick, P. (2001). Prescriptive gender stereotypes and backlash toward agentic women. *Journal of Social Issues*. 57(4). 743-762.

Sabbah, F.A. (1992). *İslam'ın bilinçaltında kadın*. Ayşegül Sönmezay (çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Saçmal, M. H. (2013). *Compliance and negotiation: The role of Turkish Diyanet in the production of friday khutbas*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyasal Bilimler ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul.

Sağır, A. ve Demirağ, H. (2017). Din ve gelenek bağlamında kadın ve kadınlık tartışmaları: Diyanet hutbeleri örneği (2006-2016). *Journal of History Culture and Art Research*. 6(3). 592-629. DOI: <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v6i3.909>

Salıaj, L. (2011). *Mızraklı İlmihal ile Arnavutça bir ilmihalin mukayesesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa.

Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkânsız iktidar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Sancar, S. (2011). "Türkiye'de Kadın Hareketinin Politiği: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler, Birkaç Arpa Boyu...". Serpil Sancar (ed.). *21. yüzyıla girerken Türkiye'de feminist eleştirinin birikimi*. (s. 53-109). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti erkekler devlet, kadınlar aile kurur*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim.

Sancar, S. (2016). "Diyanet'in kadınlaşması: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeni kadın ve aile politikası". Çiğdem Kağıtçıbaşı, Hülya Şimga, vd. (eds.). *Kadın odaklı*. (s. 203-239). İstanbul: KOÇKAM Araştırmaları Dizisi.

Savran, G. (2008). *Kadının görünmeyen emeği*. (2. Basım). İstanbul: Yordam Kitap.

Saygılıgil, F. (2020). "Sunuş". Tanıl Bora (ed.). *Modern Türkiye'de siyasi düşünce, Feminizm*. (10. Cilt). (s. 15-21). İstanbul: İletişim.

Schweigger, S. (2004). *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*, S. Turkis Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Sezal, İ. (1996, Kasım). "Göçler ve şehirleşemeyen şehirler". *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Toplum ve Göç*, Mersin.

Sezgin, S. (2014). *Türkiye'de feminist söylem ve İslami feminizm*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

Shapenov, İ. (2017). *Kazakistan'da ilmihal geleneğinin gelişimi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.

Sirman, N. (1989). Turkish feminism: A short history. *New Perspectives on Turkey*. 3 (1). 1-34.

Sivaslıgil, P. (2006). *Türk Milli Eğitim Bakanlığı'na yayınlanan 6., 7. ve 8. sınıf ders kitaplarında cinsiyet ideolojisi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Skladanowski, M. (2018). Catholics and gender theories: Understanding human sexuality in the educational process. *Seminare*. 4. 45-56.

Smith, J.I. and Haddad, Y. (1982). "Eve: Islamic image of woman". Azizah Al-Hibri

- (ed.). *Women and Islam*, (s. 135-144). UK: Pergamon Press.
- Stoller, R.J. (1984). *Sex and gender: On the development of masculinity and femininity*. (3. Baskı). Michigan: Science House.
- Strauss, A. (1987). *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: University Press.
- Strauss, A. and Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. New Delhi: SAGE Publications.
- Strauss, A. and Corbin, J. (1997). *Grounded theory in practice*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Subaşı, N. (2012). Din ve kadın konulu çalışmalarda akademik özgünlük ve sahicilik sorunu. *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*. 17 (32). 39-55.
- Şahin-Aynur, H. (2013). İslamî feminizm ve feminist Kur'an okumaları üzerine genel bir değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 13 (3). 89-122.
- Şaşman-Kaylı, D. (2018). "Toplumsal cinsiyet bakış açısından mekanın gör dedikleri". Yeşim Kubar ve Handan Karakaya (eds.). *Toplumsal cinsiyet algısına ekonomik ve sosyolojik bir bakış*. (s.1-28). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Şefkatli-Tuksal, H. (2000). "İslam ve kadın: İtaatin meşrulaştırılması". Ruşen Çakır (Haz.). *Direnış ve itaat: İki iktidar arasında İslamcı kadın*. (s. 13-32). İstanbul: Metis.
- Şefkatli-Tuksal, H. (2012). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. (4. Baskı). Ankara: Otto.
- Şefkatli-Tuksal, H. (2020). Türkiye'de İslami Feminizm Tartışmaları. Tanıl Bora (ed.). *Modern Türkiye'de siyasi düşünce, Feminizm*. (10. Cilt). (s. 216-238). İstanbul: İletişim.
- Şenat-Kazancı, F. A. (2009, Ekim). "Âdetlerin âyetleşmesi: Geleneksel kadın algısının Kur'an yorumundaki izdüşümleri". *Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi 21. yüzyılın eşiğinde kadınlar: Değişim ve güçlenme*, İzmir.
- Şimşek, S. (2011). *Türk Hukukunda ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde mülkiyet hakkı*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Yayınları.
- Tabakoğlu, A. ve Kara, İ. (1980). *Ansiklopedik büyük İslam ilmi hali*. (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Taborga, C. and Leach, B. (2000). *Cins bakışı sözlüğü*. Ertuğrul Kürkçü ve Nadire Mater (trans.) İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları.
- Tanrıverdi, A. B. (2015). *Türkiye'de İslami feminizm sorunsalı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Sivas.
- Tarhan, N. (2005). *Kadın psikolojisi*. İstanbul: Timaş.
- Tasbolat, A. (2016) *XIX. yüzyıl Kazak yazınında ilmihaller ve itikadi içeriği*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa.
- Taslaman, C. ve Taslaman, F. (2019). *İslam ve kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Taş, K. (2005). *Üniversite gençliğinin dindarlık kriterleri*. Ankara: Alter Y.
- Taşağıl, A. (2017). *Kök Tengri'nin Çocukları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tavşancıl, E. ve Aslan, A. E. (2001). *Sözel, yazılı ve diğer materyaller için içerik analizi ve uygulama örnekleri*. İstanbul: Epsilon.
- Teke, C. (2018). "Yusuf Suresi Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Kavramı". Özcan Güngör (ed.). *Sosyolojik Kur'an okumaları bir atölye çalışması*. (s. 145-176). Konya: Kitaparası Yayınları.
- Tekeli, Ş. (1982a) "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", Nermin Abadan Unat (Der.). *Türk toplumunda kadın*. (s. 376- 381). İstanbul: Ekim Yayınları.
- Tekeli, Ş. (1982b). *Kadınlar ve siyasal ve toplumsal hayat*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Tekeli, Ş. (1987). *Feminizm, 19. yüzyıl klasiklerinden seçmeler*. İstanbul: Afa Kadın.
- Tekeli, Ş. (1998). "Birinci ve ikinci dalga feminist hareketlerin karşılaştırmalı incelemesi üzerine bir deneme". Ayşe Berktaş Hacımırzaoglu (ed.). *75 yılda kadınlar ve erkekler*. (s. 337-347). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

- Tekeli, Ş. (2017). *Feminizmi düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tellioğlu, İ. (2016). İslam öncesi Türk toplumunda kadının konumu üzerine. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 55. 209-224.
- Terzioğlu, D. (2013). Where 'ilm-i hâl meets catechism: Islamic manuals of religious instruction in the Ottoman Empire in the age of confessionalization. *Past and present*. 220. 79-114.
- Tesch, R. (1990). *Qualitative research: Analysis types and software tools*. London: Falmer Press.
- Tohidi, N. (2004). İslami feminizm- Tehlikeler ve ümit vaad eden unsurları. İhsan Toker (Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 45 (2). 279-289 . DOI: 10.1501/Ilhfak\_0000000186
- Tohidi, N. and Bayes, J. H. (2001). "Women redifining modernity and religion in the globalized context". Jane H. Bayes and Nareyeh Tohidi (eds.). *Globalization, gender and religion, the politics of women's rights in Catholic and Muslim contexts* (s. 17-60). New York: Palgrave.
- Toker, İ. (2005). *Bir yapılaşma ilişkisi olarak kadınlar ve din -Başkent Kadın Platformu örnek olayı-*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Toker, İ. (2009). Eşitlik ve adalet kavramları çerçevesinde Müslüman kadınlarda toplumsal cinsiyet örüntüleri. *Ankyra: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1(1). 142-165.
- Toker, İ. (2013). "Toplumsal cinsiyet ve din", Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (der). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. (2. Baskı). (s. 607-622). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Tolman, D. L. and Porche, M. V. (2000). The adolescent femininity ideology scale: Development and validation of a new measure for girls. *Psychology of Women Quarterly*. 24(4). 365-376.
- Tong, R. (2008). *Feminist thought: A comprehensive Introduction*. London: Westview Press.
- Toprak, B. (1982). "Türk kadını ve din". Nermin Abadan-Unat (der.). *Türk toplumunda kadın*. (s. 361-373). Ankara: Araştırma, Eğitim ve Ekin Yayınları.
- Toprak, Z. (1988). Halk Fırkası'ndan önce kurulan parti: Kadınlar Halk Fırkası. *Tarih ve Toplum*. 51. 30.31.
- Toprak, Z. (1994). Türkiye'de siyaset ve kadın: Kadınlar Halk Fırkası'ndan Arşıulusal Kadınlar Birliği Kongresi'ne (1923-1935). *İ.Ü. Kadın Araştırmaları Dergisi*. 2. 5-13.
- Torun, E. (2006). *II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye'de kültürel değişimler- iç ve dış etkenler 1945-1960*. Antalya: Yeniden Anadolu Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.
- Tucker, J.E. (2015). *İslam hukukunda kadın, aile ve toplumsal cinsiyet*. Zeynep Esra Koca (çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Tuğ, B. (2016). *Tarih ve toplumsal cinsiyet- toplumsal cinsiyet tartışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tunç, H. (2018). İslamcı feminizm: Kavramsal bir tartışma. *ANTAKİYAT/ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2). 235-247.
- Tunç-Yaşar, F. (2020). İkinci Meşrutiyet Döneminde bir çöpçatanlık ajansı: Teshil-i İzdivaç ve Teşkil-i Aile İdarehanesi. *SUTAD*, (49). 419-436.
- Tunçer, M. (2019). Kur'an-ı Kerim ışığında kadının itibarını düşüren konuların değerlendirilmesi. *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 6. 153-188.
- Turner, B. S. (1994). *Orientalism, postmodernism and globalism*. London: Routledge.
- Tümerdem, Y. (1986). *Atatürk ve çağdaş Türk kadını*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Derneği.
- Tümer-Erdem, Y. (2013). *II Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kızların eğitimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tyson, L. (2006). *Critical theory today*. (2. Baskı). NY: Routledge.
- Urhan, B. (2016). "Kadın emeği ve toplumsal cinsiyet". Feryal Saygılıgil (Haz.). *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*. (s. 121-152). Ankara: Dipnot Yayınları.

- Uysal, A. ve Uysal, M. (1991). *İzahlı kadın ilmihali ansiklopedisi*. Konya: Uysal Kitabevi.
- Üstün, İ. (2016). Son yüzyılda yayınlanmış üç ilmihal bağlamında fıkhi ve tasavvufi nazariyeye bakış. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9 (43). 2523-2529.
- Vakkasoğlu, V. (2007). Cemal Öğüt, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C 34, 23). İstanbul: TDV.
- Wach, J. (1995). Din sosyolojisi. Ünver Günay (çev). İstanbul, MÜİFVY, No.98.
- Wadud-Muhsin, A. (1992). *Qur'an and woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN BHD.
- Walby, S. (2016). *Patriyarka kuramı*. Hülya Osmanağaoğlu (trans.). İstanbul: Dipnot Yay.
- Walsh, L. (2017). Two premodern encounters with the feminine church. *Journal of Feminist Studies in Religion*. 33 (2). 73-91.
- Walters, M. (2009). *Feminizm*. (1.Baskı). İstanbul: Dost Ev.
- Wernick, A. (2001). *Auguste Comte and the religion of humanity. The post-theistic program of French social theory*. UK: Cambridge University Press.
- West C. and D.H. Zimmerman. (1987). Doing gender. *Gender and Society*. 1 (2). 125-151.
- White, J.B. (2005). "The Paradox of the new Islamic woman in Turkey". Inger Marie Okkenhaug and Ingvild Flakerud (eds.). *Gender, religion and change in the Middle East*, (s. 123-135). UK: BERG.
- Wilcox, C. and T. G. Jelen. (1991). The effects of employment and religion on women's feminist attitudes. *The International Journal for the Psychology of Religion*. 1(3). 161-171.
- Wollstonecraft, M. (1987). *Feminizm 19. yüzyıl klasiklerinden seçmeler*. Esin Ergin, vd. (trans.). İstanbul: Afa Kadın.
- Yankaya, D. (2014). *Yeni İslami burjuvazi Türk modeli*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yapıcı, A. (2011, Mayıs). "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal cinsiyet din ve kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Yasa, İ. (1970). Gecekondu ailesi: Geçiş halinde bir aile tipolojisi. *AÜ SBF Dergisi*. 25. 9-18.
- Yaşar, H. (2009, Ekim). "Kuran'a göre kadının toplumsal fonksiyonu". *Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi 21. yüzyılın eşiğinde kadınlar: Değişim ve güçlenme*, İzmir.
- Yaşın-Dökmen, Z. (1999). Bem cinsiyet rolü envanteri kadınsılık ve erkeksilik ölçekleri Türkçe formunun psikometrik özellikleri. *Kriz Dergisi*. 7(1). 27-40.
- Yaşın-Dökmen, Z. (2016). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*. (7. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuz, A.F. (1983). *Açıklamalı-muameleli İslam ilmihali*. İstanbul: Çile Yayınevi.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). Ali Şevki Yavuz, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C 43, 350-351). İstanbul: TDV.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). İlim. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C 22, 108-109). İstanbul: TDV.
- Yazır, M. H. (1979). *Hak dini Kur'an dili*. (10 Cilt). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yazır, M. H. (1994). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. M. Sadi Çöğenli, vd. (Sad.). İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Yıldırım, A. (2016). Osmanlı Türkçesiyle yazılan ilmihal eserleri ve muhteviyâtı Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkçe ilmihaller. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9 (46). 981-995.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. (Genişletilmiş 10. Baskı) Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, M. (2016). Fıkıh-Kültür ilişkisi bağlamında kadın ve hukuku. *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*. 37-63.
- Yıldız, H. (2019), Osmanlı medreselerini ıslah çabaları üzerine bir değerlendirme.

VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 4 (1). 407-445.

Yılmaz, A. (2010). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Kadın kimliğinin biçimlendirilmesi. *ÇTTAD*. 9 (20-21). 191-212.

Yılmaz, H. (2006). "Kamu, kamu otoritesi ve devlet: Habermas'ın ışığında Türkiye'yi düşünmek". Ahmet Karadağ (ed.). *Kamusal alan ve Türkiye*, (s. 192-209). Ankara: Asil Yay.

Yılmaz, Z. (2015). *Dişil dindarlık İslamcı kadın hareketinin dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yiğit, İ. (2004). Memlükler zamanında (1250-1517) kadın. *Diyanet İlmi Dergi* 40/2. 131-144.

Yörük, Y. Z. (1952). İslam ilm-i hali. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1). 5-21.

Zabun, B. (2009). Temel toplumsal bir kurum olarak ailenin sosyoloji öğretim programlarında yer alışı durumu. *Aile ve Toplum*. 11 (5-1). 97-103.

Zapf, W. (1971). *Theorien des sozialen wandels*. Almanya: Verlag Kippenhauer und Witsch.

Zihnioglu, Y. (2003). *Kadınsız inkılap, Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Zürcher, E.J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. (7. Baskı). Yasemin Saner Gönen (trans.). İstanbul: İletişim.

### Elektronik Kaynaklar

28 Şubat'ın Başörtü Zulmü Mağduru O Günleri Anlattı. (2017, Şubat 28). *Sabah*. Erişim: 30.03.2021. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/02/28/28-subatin-basortu-zulmu-magduru-o-gunleri-anlatti>

Anonim (2018, 27 Mart). Kadınlar Camilerde. Kadınlar Camilerin Neresinde? Erişim: 26.04.2021. <http://kadinlarcamilerde.com/>

Aydın, G. (2016, Ağustos 14). Cemaat'teki kozmik kadınların görevi neydi? *Hürriyet*. Erişim: 19.03.2021. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cemaatteki-kozmetik-kadınların-gorevi-neydi-40192315>

Bennett, S. (2016). Dr. John Money and the theory of gender identity, Erişim: 31.10.2019. <http://dirtywhiteboi67.blogspot.com.tr/2016/06/dr-john-money-and-theory-of-gender.html>

BM (1948). Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi. Erişim: 14.04.2020. <https://www.ihd.org.tr/insan-hakları-evrensel-beyannamesi/>

BM (1989). Çocuk Haklarına Dair Sözleşme. Erişim: 12.07.2020, <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx#:~:text=Article%206-.1.,the%20inherent%20right%20to%20life.&text=States%20Parties%20shall%20ensure%20to,and%20development%20of%20the%20child.>

Büyükgebiz, A. (2011, 11 Ağustos). Ergenlik Yaşını Ne Etkiler? *Anne Boyutu*. Erişim: 16.02.2021, <http://Www.Anneboyutu.Com/Yazar?ArtId=6499>

CATHDAL (2018). *Family Catechesis Resource*. Erişim: 04.05.2020, [https://www.cathdal.org/family\\_catechesis\\_resource\\_list.pdf](https://www.cathdal.org/family_catechesis_resource_list.pdf)

CSGB (2017). *Türkiye'de kadın*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. Erişim: 12.08.2020, <https://www.cs.gb.gov.tr/>

CSGB (2019). *T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı*. Erişim: 23.09.2020, <https://www.cs.gb.gov.tr/>

CSGB (2019). *T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı 2017-2021 Stratejik Planı*. Erişim: 12.08.2020, <https://www.cs.gb.gov.tr/>

DİB (2020). *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesi*. Erişim: 15.12.2020. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Detay/319/aile-ve->

din%C3%AE-rehberlik-b%C3%BCro-veya-merkezleri-%C3%A7al%C4%B1%C5%9Fma-y%C3%B6nergesi

Diyanet'te bir ilk. (2018, 13 Mart). *NTV*. Erişim: 29.05.2020, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/diyanette-bir-ilk-prof-dr-huriye-marti-kimdir,w3mDxRhPUEO8DPKm2DQ9jg>

Dön Bu Yanlıştan YÖK. (2019, 11 Şubat). *Yeni Akit*. Erişim: 15. 03. 2020, <https://m.yeniakit.com.tr/haber/sapkinlara-hizmet-ediyor-don-bu-yanlistan-yok-607217.html>

EIGE (2018). Gender mainstreaming, Erişim: 30.10.2020, <http://eige.europa.eu/gender-mainstreaming/concepts-and-definitions>

GO (2019). "Global Oneness, jewish principles of faith - maimonides 13 principles of faith". Erişim:14.04.2020. [https://web.archive.org/web/20120629133212/http://www.experiencefestival.com/jewish\\_principles\\_of\\_faith\\_-\\_maimonides\\_13\\_principles\\_of\\_faith](https://web.archive.org/web/20120629133212/http://www.experiencefestival.com/jewish_principles_of_faith_-_maimonides_13_principles_of_faith)

ILO (2019). 2018-2019 Küresel Ücret Raporu. Erişim: 07.11.2020. [https://www.ilo.org/ankara/news/WCMS\\_651863/lang--tr/index.htm](https://www.ilo.org/ankara/news/WCMS_651863/lang--tr/index.htm)

ILO (2019). Dünyada İstihdam ve Sosyal Görünüm: Eğilimler 2019 Raporu. Erişim: 07.11.2020. [https://www.ilo.org/global/research/global-reports/weso/2019/WCMS\\_670542/lang--tr/index.htm](https://www.ilo.org/global/research/global-reports/weso/2019/WCMS_670542/lang--tr/index.htm)

IPU and UN (2020). Women in Politics. Erişim: 11.09.2020. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2020/03/women-in-politics-map-2020>

John Magufuli dead: Samia Suluhu Hassan go be di first female president for Tanzania. (2021, Mart 18). *BBC*. Erişim: 19.03.2021. <https://www.bbc.com/pidgin/tori-56426169>

KADEM (2018). Kadın ve Demokrasi Derneği, Erişim: 23.09.2020. <http://kadem.org.tr/kadem-hakkinda/>

Kadına Karşı Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi: Bizim Mahalleden Ses Yok!. *T24*. (2015, 10 Mart) Erişim: 12.06.2020. <https://t24.com.tr/haber/kadina-siddete-karsi-muslumanlar-inisiyatifi-bizim-mahalleden-ses-yok,289980>

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2006). "What Is Research Design? The Context of Design-Performance Studies Methods Course syllabus". William M.K. Trochim. Research Methods Knowledge Base. Erişim: 12.02.2020. <https://socialresearchmethods.net/kb/>

KSGM (2017). TBMM Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Unsurlar ile Boşanma Olaylarının Araştırılması ve Aile Kurumunun Güçlendirilmesi İçin Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu. Erişim Tarihi: 15.03.2020. <https://Www.Tbmm.Gov.Tr/Sirasayi/Donem26/Yil01/Ss399.Pdf>

Kurnaz, Ş. (1999). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadınların eğitimi. *Milli Eğitim Dergisi*. Sayı:143. Erişim: 11.05.2020. [http://dhgm.meb.gov.tr/yayinlar/dergiler/milli\\_egitim\\_dergisi/143/14.Htm](http://dhgm.meb.gov.tr/yayinlar/dergiler/milli_egitim_dergisi/143/14.Htm)

Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, Erişim: 14.12.2020, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/catechism>.

Messina-Dysert, G. (2014). "Supporting Gender Equality in the Church Results in Excommunication" Erişim: 09.07.2020. <http://feminismandreligion.com/2014/06/18/supporting-gender-equality-in-the-church-excommunication-by-gina-messina-dysert/>

Mücahit Gültekin Sakarya'da konuştu: Toplumsal cinsiyet eşitliği basit bir olgu değil, savunucuları 'azınlığız' deseler de arkalarında küresel para babaları var. (2019, Şubat 19). *İslami Analiz*. Erişim: 15.03.2020, <http://islamianaliz.com/haber/mucahit-gultekin-sakaryada-konustu-toplumsal-cinsiyet-esitligi-basit-bir-olgu-degil-savunuculari->

%E2%80%98azinligiz-deseler-de-arkalarinda-kuresel-para-babalari-var-70596#sthash.xbaQryEz.dpbs

Mwije, S. (2012). "The Role of Christianity in Enhancing Gender Equality in African Society". Erişim: 23.08.2020.  
[https://www.academia.edu/17832055/The\\_Role\\_of\\_Christianity\\_in\\_Enhancing\\_Gender\\_Equality\\_in\\_African\\_Society](https://www.academia.edu/17832055/The_Role_of_Christianity_in_Enhancing_Gender_Equality_in_African_Society)

NCPD (2018). *Catechetical resources for children and youth with disability*. Erişim: 04.05.2020.  
<http://www.ncpd.org/sites/default/files/Catechetical%20Resources%20for%20Children%20and%20Youth%20with%20Disability.pdf>

On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023). T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (SBB), Erişim: 19.03.2020. <https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2019/07/OnbirinciKalkinmaPlani.pdf>

RCDOW (2019). *Diocese of Westminster-Catechetical books, documents, etc.* Erişim: 11.04.2020.  
<https://rcdow.org.uk/att/files/faith/catechesis/baptism/catecheticalbooks,documents,resourcesrevisedsept08.pdf>

RECD (2012). *Religious education curriculum directory (3-19)*, London: The Department of Catholic Education and Formation of the Catholic Bishops' Conference of England and Wales. Erişim: 04.05.2020, <https://education.rcdow.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/RE-Curriculum-Directory-2012.pdf>

Robinson, B. A. (2005). "The Roman Catholicism & Female Ordination". Erişim: 08.01.2020. [www.religioustolerance.org/femclrg10.htm](http://www.religioustolerance.org/femclrg10.htm)

Sahle-Work Zewde becomes Ethiopia's first female president. (2018, Ekim 25). BBC. Erişim: 20.02.2020.  
<https://web.archive.org/web/20181025095111/https://www.bbc.com/news/world-africa-45976620>

Sayılan, F. (2019, Şubat 19). *BirGün*. Erişim: 15.03.2020.  
<https://www.birgun.net/haber-detay/toplumsal-cinsiyet-yoku-rahatsiz-etti.html>

Schmidt, A. J. (2011). "Wiley Online Library". Erişim: 30.03.2020.  
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/9780470670606.wbecc0245>

Şefkatli-Tuksal, H. (2010, Ekim 26). "Hidayet Şefkatli Tuksal ile söyleşi". Erişim: 19.02.2020. <http://www.halkevleri.org.tr/diger/hidayet-sefkatli-tuksal-ile-soylesi>

T.B.M.M. (2001). *Türk Medeni Kanunu*. Erişim: 27.03.2020.  
<https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>

T.C. Anayasası (1982) Erişim: 15.03.2021. <http://www.uyusmazlik.gov.tr/tc-anayasasi>

T.C. Anayasası (2004). *Anayasanın 10. maddesine ilişkin değişiklik*. Erişim: 14.03.2021. <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=34353>

T.C. Başbakanlık (2006). *2006/17 Sayılı Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleri ile Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi İçin Alınacak Tedbirler Genelgesi*. Erişim: 12.08.2020.  
<http://www.kadininstatusu.gov.tr/tr/html/19113/GenelgelerKadin+Erkek+Esitligi+ile+Ilgili+Mevzuat>

Toprak, B. (2019, Şubat 19). *BirGün*. Erişim: 15.03.2020,  
<https://www.birgun.net/haber-detay/toplumsal-cinsiyet-yoku-rahatsiz-etti.html>

TÜİK (2019). *Ulusal eğitim istatistikleri*. Erişim: 08.03.2021  
<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=130&locale=tr>

UNDP (2020). *Sürdürülebilir kalkınma amaçları*. Erişim: 12.05.2020,  
<https://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/sustainable-development-goals.html>

- UNESCO (1998). *Education strategies for disadvantaged groups, UNESCO working documents in the series IIEP contributions*. Erişim: 14.02.2020, <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001142/114204E.pdf>
- UNICEF (2019). *Child marriage*. Erişim: 16.02.2020, <https://data.unicef.org/topic/child-protection/child-marriage/>
- USCCB (2018). *Conformity listing of catechetical texts and series*. (2018). Erişim: 04.05.2020, <http://www.usccb.org/about/evangelization-and-catechesis/subcommittee-on-catechism/upload/Current-Conformity-List.pdf>
- USCCB (2019a). *Catechism*. Erişim: 04.05.2020, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catechism/index.cfm>
- USCCB (2019b). *Catechism*. Erişim: 04.05.2020, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catechism/dossier-editorial-commission-catechism-catholic-church.cfm>
- WHO (2002). *World report on violence and health*. Erişim: 19.07.2020, [https://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/world\\_report/en/](https://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/)
- WHO (2011). *Preventing early pregnancy and poor reproductive outcomes among adolescents in developing countries: what the evidence says*. Erişim: 16.02.2020, [http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70813/who\\_fwc\\_mca\\_12\\_02\\_eng.pdf?sequence=1&ua=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70813/who_fwc_mca_12_02_eng.pdf?sequence=1&ua=1)
- WHO (2014). *Global status report on violence prevention 2014*. Erişim: 19.07.2020, [https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/145086/9789241564793\\_eng.pdf;jsessionid=0AB80739FADDF859EB2F8040BB005B8F?sequence=1](https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/145086/9789241564793_eng.pdf;jsessionid=0AB80739FADDF859EB2F8040BB005B8F?sequence=1)
- WHO (2018). *Definition and typology of violence*. Erişim: 19.07.2020, <https://www.who.int/violenceprevention/approach/definition/en/>
- WHO (2018). *Gender, equity and human rights*. Erişim: 30.10.2020, <http://www.who.int/gender-equity-rights/understanding/gender-definition/en/>
- YÖK (2015). *Akademi'de kadın çalışmaları birimi*. Erişim: 19.03.2020, <https://kadincalismalari.yok.gov.tr/ana-sayfa>
- YÖK Başkanı: 'Toplumsal cinsiyet' kavramı toplumsal değerlerimize uygun değil. (2019, 17 Şubat). *Yolculuk*. Erişim: 15.03.2020, <https://gazeteyolculuk.net/yok-baskani-toplumsal-cinsiyet-kavrami-toplumsal-degerlerimize-uygun-degil>

## EKLER

### EK-1: İLMİHAL TASNİFLERİ, ÇEŞİTLİLİK ve FORMASYONLAR

İlmihallere yönelik yapılan çalışmaların çoğunda bu eserlere yönelik tasniflere ve çeşitlendirmelere yer verildiği görülmektedir.

Örneğin ilmihal kitaplarına yönelik tez çalışmasında Kurt (1998) 1923-1965 arasındaki Cumhuriyet Dönemi ilmihal kitaplarını temel olarak iki gruba ayırmıştır:

- Büyük İlmihaller  
İslam Dini, Ahmet Hamdi Akseki  
Amentü Şerhi, Numan Kurtulmuş  
Büyük İslam İlmihali, Ömer Nasuhi Bilmen  
Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, Hüseyin Hilmi Işık
- Muhtasar İlmihaller  
Küçük İlmihaller  
Manzum İlmihaller  
Mızraklı İlmihaller

Cumhuriyet Dönemi ilmihal kitaplarına ilişkin bir diğer tez çalışmasında ise Bozkurt (2006) iki çeşit sınıflandırma yapmıştır. İlk sınıflamasında ilmihalleri mezheplere ve yazılış nedenine göre 9 gruba ayırmış; ikinci sınıflamasında ise *İlmihal Çeşitleri* başlığı altında konularına ve hacimlerine göre ikili bir kategorizasyon yolu izlemiştir:

1. Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları
- 1.1. Hanefi Mezhebine Göre Yazılan İlmihaller
- Büyük İlmihaller
  - Açıklamalı İslam İlmihali / Mehmet Paksu
  - Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali / Ali Fikri Yavuz
  - Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali / Ahmet Debbağoglu, İsmail Kara
  - Ansiklopedik İslam İlmihali / Hamdi Mert
  - Bir Müslüman'ın Yol Haritası / Akademi Araştırma Heyeti
  - Büyük İslam İlmihali / Ömer Nasuhi Bilmen
  - Delilleriyle İslam İlmihali / Hamdi Döndüren
  - Diyanet İslam İlmihali / Seyfettin Yazıcı, Lütfi Şentürk
  - Emanet ve Ehliyet "İslam İlmihali I- II" / Yusuf Kerimoğlu
  - İlm-i Hâl / S. Ahmet Arvasi
  - İlmihal I-II "İman ve İbadetler-İslam ve Toplum" / Heyet (TDV)
  - İslam Dini / Ahmet Hamdi Akseki
  - İslam Dini Esasları / Cemal Sofuoğlu
  - İslam Dini İlmihali / Mehmet Aydın
  - İslam Dini ve İlmihali / İsmail Kaya
  - İslam İlmihali / Fahrettin Atar, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Rahmi Yaran
  - İslam İlmihali / Mehmet Dikmen
  - İslam İlmihali / M. Asım Köksal
  - İslam İlmihali / Ömer Öngüt
  - İslam İlmihali / Mustafa Varlı
  - İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi /İbrahim Kâfi Dönmez
  - İslam'da İbadet "İlmihal" / Ali Özek
  - Kur'an ve Sünnet Işığında İslam İlmihali / Celal Yıldırım
  - Müslüman'a Büyük İlmihal / Ahmet Hamdi Akseki

- Müslüman'ın El Kitabı / Kemal Güran
  - Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerimden Ayetlerle İslam Esasları /Yusuf Ziya Yörükan
  - Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye / M. Sıddık Gümüş
  - Yeni Amentü Şerhi “Büyük İlmihal” / Numan Kurtulmuş
  - Yeni İslam İlmihali / İsmail Mutlu
  - Yeni İslam İlmihali / Süleyman Ateş
  - Diğer çalışmalar
- Küçük İlmihaller (Muhtasar ve Cep İlmihalleri)

#### 1.2.Şafii Mezhebine Göre Yazılan İlmihaller

##### Büyük İlmihaller

- Büyük Şafii İlmihali / Halil Gönenç
- Büyük Şafii İlmihali / Mehmet Keskin
- Kaynaklı Şafii İlmihali / Mehmet Can
- Şafii İlmihali / M.Said Özdemir
- Diğer Çalışmalar

##### Küçük İlmihaller

#### 1.3.Alevi-Bektaşî İlmihalleri

- Ehl-i Beyt Yolu Alevi İlmihali / Kemal Kılıçoğlu
- Diğer Çalışmalar

#### 1.4.Herhangi Bir Mezhebe Göre Yazılmayan İlmihaller

- Kitap ve Sünnet Işığında Sahih İlmihal / Seyfullah Erdoğan
- Çağdaş İslam İlmihali / Sami Kocaoğlu
- Modern İlmihal / Beşir İslamoğlu

#### 1.5.Mukayeseli İlmihaller

- Hanefi ve Şafii Mezhebine Göre Büyük İlmihal / Celal Yıldırım
- Hanefi ve Şafii Mezhebine Göre İbadetlerin Edeb ve Sırları / M. Seyda Konyevi
- Mukayeseli İbadetler İlmihali / Vecdi Akyüz

#### 1.6.Kadın ve Aile İlmihalleri

- Kadın ve Aile Konulu İlmihal Çalışmaları
- Kadın ve Aile İlmihallerinde Yer Verilen Bazı Görüşler

#### 1.7.Özel Bir Konuya Tahsis Edilmiş İlmihaller

- Hac İlmihali
- Gençlik İlmihali

#### 1.8.Mızraklı İlmihaller

#### 1.9.Manzum İlmihaller

Aynı çalışmaya göre konularına ve hacimlerine göre ilmihallerin sınıflandırması ise şu şekilde yapılmıştır:

#### 1.Konularına Göre İlmihal Çeşitleri

- Mezhep ve Tarikatlarla İlgili İlmihaller
- Bayanlarla İlgili İlmihaller

- Çocuklarla İlgili İlmihaller
- Özel Bir Alanla İlgili İlmihaller

## 2.Hacimlerine Göre İlmihaller

- Büyük / Mufassal İlmihaller
- Ansiklopedik İlmihaller
- Muhtasar İlmihaller
- Cep İlmihalleri

Bir diğer klasman ise Kelpetin-Arpaguş tarafından yapılmıştır (2000: 140-141):

1.II. Meşrutiyet’le birlikte hız kazanan ve Cumhuriyet Dönemi’nde yazımına devam edilen ve düzenlenen ilmihallerin başlıcaları:

- İslam Dini, Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul, 1933
- Yeni Amentü Şerhi, Numan Kurtulmuş, İstanbul, 1943
- Büyük İslam İlmihali, Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul, 1947
- İlmihal, Mustafa Asım Köksal, Ankara, 1954
- Geniş İslam İlmihali-İslam Fıkhi ve Hukuku, Ali Fikri Yavuz, İstanbul, 1977
- Muhtasar İslam İlmihali, Süleyman Ateş, Ankara, 1975
- Yeni İslam İlmihali, Süleyman Ateş, Ankara, 1979
- Hanefi ve Şafii Mezheplerine Göre Büyük İlmihal, Celal Yıldırım, İstanbul, 1976
- Delilleriyle İslam İlmihali, Hamdi Döndüren, İstanbul, 1991
- Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kara, İstanbul, 1979
- İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İbrahim Kafi Dönmez, İstanbul, 1997
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi tarafından yazdırılan ilmihal, İstanbul, 1998-1999

2.Yalnızca bir Mezhep veya bir konu üzerine yazılmış ilmihaller

- Tarikat İlmihali, Selami Ali Efendi, İstanbul
- Hanımlar İlmihali, Mehmet Zihni Efendi, İstanbul, 1321
- Yeni İlmihal-Akaid Dersleri, Ahmed Cudi, İstanbul, 1328
- Kızlara Küçük İlmihal, Hüseyin Hıfzi, İstanbul, 1329
- İmamiyye İlmihali, Abdurrahim Huyi, İstanbul, 1341
- Asker İlmihali, Uryanizade Ali Vahid, İstanbul 1334, Genişletilmiş Baskı 1927
- Askere Din Kitabı, Ahmet Hamdi Akseki, Ankara, 1924, 1944
- Askeri Din Dersleri, Muallim Cevdet, İstanbul, 1928
- Kadın İlmihali, Cemal Ögüt, İstanbul, 1947
- Köy Hocası, Uryanizade Ali Vahid, Ankara, 1965
- Bektaşî İlmihali, Haydar Kayan, İstanbul, 1976
- Büyük Şafî İlmihali, Halil Gönenç, İstanbul, 1986

Bu tasniflerin yanı sıra ilmihallerin hacimlerine göre de sınıflandırıldığını, ayrıca manzum olarak yazılan Vasiyet Name (Birgivi), Manzum İlmihal (Manastırlı Mehmed Rıfat) ve Manzum İlmihal (Ali Efendi) ilmihallerin yanında, akaid ve ibadet konularını özetleyen Otuz İki Farz ve Elli Dört Farz kitaplarından da bahsedilmektedir.

Okumuş (2015) ise şu şekilde bir gruplandırma yapmıştır:

1.Grup İlmihaller (konularına göre):

- Yalnızca inanç konusunu işleyen ilmihaller
- Yalnızca ibadet konusunu işleyen ilmihaller
- Yalnızca ahlak konusunu işleyen ilmihaller
- Yalnızca inanç ve ibadet konularını işleyen ilmihaller
- İnanç, ibadet ve ahlak konularını işleyen ilmihaller
- İnanç, ibadet ve siyer konularını işleyen ilmihaller
- İnanç, ibadet, ahlak ve siyer konularını işleyen ilmihaller
- İnanç, ibadet ve hukuk/muamelat konularını işleyen ilmihaller

2.Grup İlmihaller (muhatap kitlesine göre):

- Herkes için kaleme alınmış olan ilmihaller
- Aile için kaleme alınmış olan ilmihaller
- Kadın ve kızlar için kaleme alınmış olan ilmihaller
- Gençler için kaleme alınmış olan ilmihaller
- Çocuklar için kaleme alınmış olan ilmihaller
- Mesleki görevliler için kaleme alınmış olan ilmihaller

3.Grup İlmihaller (tek bir konuya ilişkin yazılmış olanlar):

- Namaz İlmihali veya Namaz Hocası
- Oruç İlmihali veya Oruç Rehberi
- Zekat İlmihali veya Zekat ve Sadaka Rehberi
- Hac İlmihali veya Hac Rehberi
- Ticaret ve İktisat İlmihali veya Ticaret Rehberi

4.Grup İlmihaller (mezhebe göre):

Sünni Mezheplerin İlmihalleri

- Hanefi Mezhebi'nin fıkıh ilkelerine göre yazılmış ilmihaller
- Şafii Mezhebi'nin fıkıh ilkelerine göre yazılmış ilmihaller
- Hanefi/Şafii Mezhebi'nin fıkıh ilkelerine göre yazılmış ilmihaller
- Hanefi/Şafii/Maliki ve Hanbeli gibi Dört Mezhebe göre yazılmış ilmihaller

Şii Mezheplerin İlmihalleri

- Caferi Mezhebi'nin fıkıh ilkelerine göre yazılmış ilmihaller
- Alevi-Bektaşî ilmihalleri
- Tasavvufi Ahlak düşüncesini öne çıkaran ilmihaller

5.Grup İlmihaller (içeriğinin düzenlenmesine göre):

- Konularına göre düzenlenmiş ilmihaller
- Kavramların alfabetik sırasına göre düzenlenmiş ilmihaller

Bir diğer tasnif ise Karaman (2014) tarafından yapılmıştır.

• Mezhep Temelli İlmihaller

Hanefi, Şafii, Caferi, Alevi-Bektaşî mezheplerinin esas alındığı ilmihaller

• Belli Bir Mezhebi Esas Almaksızın ve/veya Mukayeseli Yazılan İlmihaller

• Cep İlmihalleri

• Belirli Konulara Tahsis Edilmiş İlmihaller

Temizlik, Namaz, Oruç ve Zekat İlmihali, Hac İlmihali

• Muâmelât İlmihalleri

İş, Ticaret ve İktisat İlmihali, Aile İlmihali

• Belirli Toplum Kesimlerine Tahsis Edilen İlmihaller

Çocuk, Kadın, Asker, Köylü İlmihalleri

• Manzum İlmihaller

Bugün ilmihal adıyla veya farklı isimlerde pek çok ilmihal tarzı din öğreti eseri bulunmaktadır.

## **EK-2: TÜRKİYE’DE CUMHURİYET DÖNEMİNDE YAYIMLANMIŞ OLAN İLMİHAL TARZINDAKİ TÜRKÇE ESERLERİN GÜNCEL LİSTESİ**

Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi’nde yayımlanmış olan bu ilmihal türü eserlerin listesi, 2019 yılında T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Arşivi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi Arşivi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kütüphanelerinin arşivlerinden derlenerek; online kitabevlerinin arşivleri taranarak, ayrıca aşağıdaki çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır: Remzi Kurtde, Ömer Nasuhi Bilmen’in Büyük İslam İlmihali Adlı Eseri, Muhteva Açısından Analizi ve Kur’an İle Karşılaştırılması, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2004, Bursa; Namık Kemal Okumuş, 2015, İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı Ya da “Ahlâklı İnsan” Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Kasım-2015 Cilt:7 Sayı:14 (s. 258-300). Bu listenin haricinde ulaşılamamış eserler ve Türkçe dışındaki dillerde yazılan eserlerin de bulunduğunu belirtmek gereklidir. Eserler alfabetik sıraya göre eser adı, yazar, yayım yeri ve tarihi düzeniyle verilmiştir.

21. Yüzyılda Müslümana El Kitabı (İlmihal), Sami Kocaoğlu, İstanbul, 2010  
7/24 İlm-i Hal, EDAM, 2013  
Açıklamalı İslam İlmihali, Mehmet Paksu, İstanbul, 1990  
Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali, Ali Fikri Yavuz, 1983  
Ahir Zaman İlmihali, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 2010  
Aile İlmihali, Hayrettin Karaman, İstanbul, 2011  
Alevi İslam İlmihali ve Caferi Mezhebi Fıkhı, Semih Veysel Şeker, İstanbul, 1994  
Ameli İlmihal, Mehmet Nur, İstanbul, 1932  
Ameli ve Tatbiki İzahlı İlmihal, Veli Ertan, İstanbul, 1976  
Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali, Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kara, İstanbul, 1979  
Ansiklopedik İslam İlmihali, Hamdi Mert, İstanbul, 1986  
Asker İlmihali, Uryanizade Ali Vahid, İstanbul 1334, Genişletilmiş Baskı 1927  
Askere Din Kitabı, Ahmet Hamdi Akseki, Ankara, 1944  
Askeri Din Dersleri, Muallim Cevdet, İstanbul, 1928  
Ayet ve Hadisler Işığında (Güncel Konularla) Aile İlmihali, Ali Kara, İstanbul, 2007  
Ayet ve Hadislerle İslam İlmihali, Seyyid Sabık, İstanbul, 2003  
Ayet ve Hadislerle Şafii ibadetler İlmihali, Soner Duman, İstanbul, 2013  
Batı Trakya İlkokullarına Mahsus Din Kitabı Küçük İlmihal, Ali H. Sabit, İstanbul, 1950  
Bektaş İlmihali, Haydar Kayan, İstanbul, 1976  
Braille (Körler Alfabesi) ile Yazılmış İslam İlmihali, Muhammed İhsan Oğuz Vakfı, 1991  
Bütün Yönleriyle İslam İlmihali, Ahmet Muhtar Büyükçınar, İstanbul, 1997  
Büyük İlmihal, Muhammet Salih Yeşil, İstanbul, 1944  
Büyük İslam İlmihali, Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul, 1947  
Büyük Kadın İlmihali, Ümmühan Hambeyoğlu, İstanbul, 2011  
Büyük Şafi İlmihali, Halil Gönenç, İstanbul, 1986

Büyük Şafii İlmihali, Haydar Hatipoğlu, Ankara, 1986  
Büyük Şafii İlmihali, Mehmet Keskin, İstanbul, 2015  
Caferi İlmihali, Mehmet Keskin, Ankara, 2012  
Cep İlmihali, Mehmet Soymen, Ankara, 1954  
Cep Şafii İlmihali, Abdilmabud el-Meftuni, İstanbul, 1995  
Concise Islamic Catechism, Mehmet Soymen, ed. Ekmelettin İhsanoğlu, DİB, 1979  
Çocuk İlmihali, H. Rahmi Şenses, Ahmet Sait Matbaası, 1949  
Çocuklar ve Gençler için Hayat Rehberi, Murat Elaldı, İstanbul, 2007  
Çocuklarımıza Sualli-Cevaplı İlmihal, Hüseyin İkiz, Mersin, 1947  
Dekalog: Kemalist İlahiyat için bir İlmihal, Osman Özarslan, İstanbul, 2013  
Delil ve Kaynaklarıyla Büyük Kadın İlmihali, İsmail Hakkı Uca, İstanbul, 2003  
Delilleriyle Aile İlmihali, Hamdi Döndüren, İstanbul, 1995  
Delilleriyle İslam İlmihali, Hamdi Döndüren, İstanbul, 1991  
Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, Hamdi Döndüren, İstanbul, 1993  
Denizden Bir Katre İlmihal, Abdullah Naim Şeker, İstanbul, 1969  
Derviş Dede'nin Dilinden İman Prensipleri, Hüseyin Emin Öztürk, Ankara, 1989  
Din Bildirici Güzel İlmihal, Güneş Matbaası, İstanbul, 1933  
Din Bilgisi, Haydar Aktaş, İstanbul, 1962  
Din Görevlisinin El Kitabı, Mevlüt Özcan, İstanbul, 2005  
Din Rehberi, Mustafa Kemal Pilavoğlu, Ankara, 1969  
Din ve İlmihal Esasları, Ömer Fevzi Mardin, İstanbul, 1940  
Dini Bilgiler/İslam İlmihali, Hüseyin Akgül, Ankara, 1992  
Dini Mübini İslam, Hacı Reşid Paşa, İstanbul, 1958  
Diyamet İslam İlmihali, Lütfi Şentürk ve Seyfettin Yazıcı, Ankara, 1997  
Ehl-i Beyt Fıkhdında Oruç ve Hukuku, Ayetullah Uzma Hamanei, İstanbul, 2001  
Ehl-i Beyt Yolu Alevi İlmihali, Kemal Kılıçoğlu, İstanbul, 1998  
Ehlîbeyt İlmihali: İslam'da ibadet, Nazmi Sakallıoğlu, İstanbul, 1992  
Emanet ve Ehliyet "İslam İlmihali I- II", Yusuf Kerimoğlu, İstanbul, 1985  
Ev Okulu İlmihalleri, Hatice Durmuş Işılak ve Çağrı Alparslan Cebeci, İstanbul, 2007  
Ey Oğul! İlmihal, İslam Adabı, İmamı Gazali, Ergül Şimşek (çev), İstanbul, 2017  
Felsefeli Dini Esaslar: Nazari ve Ameli İlmihal, Eyüp Necati, Ankara, 1932  
Fıkhdın Aydınlığında İbadet ve Hayat, Kemal Yıldız, İstanbul, 2006  
Fıkhu's-Sünne li'l-Etfal/Çocuklar İçin İslam İlmihali, Es-Seyyid Mecdi Fethi, İstanbul, 2006  
Gençler İçin İbadet İlmihali, Adem Karataş, Konya, 2008  
Gençler için İman ve Ahlak Rehberi, Abdulaziz Hatip, İstanbul, 2005  
Gençlik İlmihali, A. Başak Sezgin, İstanbul, 2006  
Geniş İslam İlmihali-İslam Fıkhdı ve Hukuku, Ali Fikri Yavuz, İstanbul, 1977  
Güncel Konularda İlm-i Hal, Kaşif Hamdi Okur, 2018  
Günümüz Meselelerine Çözümleriyle Dört Mezhebin İslam İlmihali (Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli), Süleyman Kösmene, İstanbul, 2012  
Hac Amellerinin İlmihali, Ali Haminey Ayetullah, Tahran, 1997  
Hac ve Umre Adabı, Burhan Bozgeyik, İstanbul, 2011  
Hac ve Umre, Ali Rıza Demircan, İstanbul, 2002  
Hac ve Umre, Muhammed Emin Yıldırım, İstanbul, 2011  
Hakiki ve İlaveli Mızraklı İlmihal, M. Aziz Bozkurt, İstanbul, 1939  
Hakiki ve İlaveli Mızraklı İlmihal, Mehmet Şakir, 1933  
Hanefi ve Şafii İlmihaline Göre Pratik Dini Bilgiler 1111 Soru Cevap, Abdullah Sevinç, İstanbul, 1972

Hanefî ve Şafîî Mezhebine Göre İbadetlerin Edeb ve Sırları, M. Konyevi, İstanbul, 2004

Hanefî ve Şafîî Mezheplerine Ait Dü-mezhebi adlı bir ilmihal, Abdülmecit Ünlükul, Konya, 1962

Hanefî ve Şafîî Mezheplerine Göre Büyük İlmihal, Celal Yıldırım, İstanbul, 1976

Hanefî-Şafîî Mezheplerine Göre Büyük İlmihal/İmtihan Rehberi/Dini Bilgiler Kılavuzu, Fehremiz Sercan, İstanbul, 1984

Hanımlar için Asr-ı Saadet Dersleri: Tefsir, Akaid, Siyer, Necmeddin Salihoğlu, İstanbul, 2012

Hanımlara İlmihal, Hasan Çalışkan, Konya, 2005

Hanımlara Özel İlmihal, Faruk Beşer, İstanbul, 2007

Hanımlara Özel İlmihal, Mehmet Pakso, İstanbul, 2014

Herkes için İlmihal, Hasan Yavaş, İstanbul, 2005,

Hiz. Ali İlmihali, Muhammed Revvas Kalaci-Yusuf Özbek, İstanbul, 2005

İlm-i Hâl, S. Ahmet Arvasi, İstanbul, 1998

İlmihal Anahtarı, Ali Küçükler, Ankara, 2016

İlmihal- İtikat, İbadet, Müslümanlık Rehberi, Mustafa Çakır, Aydın, 1962

İlmihal, Kasım Yapıcı, Ankara, 1954

İlmihal, Mustafa Asım Köksal, Ankara, 1954

İlmihal: ibadetlerin edep ve sırları: evlilik ve kadın ilmihali ilaveli, Seyda Muhammed Konyevi, İstanbul, 2004

İlmihal: İman ve İbadetler, Hayreddin Karaman, Ali Bardakoğlu, H. Yunus Apaydın, İstanbul, C.1 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi İSAM, 1998

İlmihal: İslam ve Toplum, Hayreddin Karaman, Ali Bardakoğlu, H. Yunus Apaydın, İstanbul, C.2 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi İSAM, 1998

İlmihat Yahut Arzuhal, Mustafa Kutlu, 2018

İman Esasları ve İslam İlmihali, Mahmut Toptaş, İstanbul, 1988

İman ve İslam Atlası, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul, 1981

İman ve İslam Esasları Namaz Hocası, İstanbul, 1976

İmtihan Rehberi ve Sualli-Cevaplı Cep İlmihali, Mehmet Altunkaya, İstanbul, 1977

İslam Dini Esasları, Cemal Sofuoğlu, İzmir, 1996

İslam Dini İlmihali İtikadi ve Ameli, Hasan Tahsin Başak, Kastamonu, 1953

İslam Dini İlmihali, Mehmet Aydın, Konya, 1981

İslam Dini ve İlmihali, İsmail Kaya, İstanbul, 2014

İslam Dini, Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul, 1933

İslam Dini, Mevlana Muhammed Ali, İstanbul, 2007

İslam Dininin Esasları/Müslümana Rehber, Muzaffer Gökman, İstanbul, 1996

İslam İlmihali, Fahrettin Atar, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Rahmi Yaran (Marmara İlahiyat Vakfı İslam İlmihali), İstanbul, 2006

İslam İlmihali, Mustafa Varlı, İstanbul, 2008

İslam İlmihali, Ömer Öngüt, İstanbul, 1998

İslam İlmihali, Talat Karaçizmeli-Kemalettin Erdil, Ankara, 1991

İslam'da İbadet, Ali Özek, İstanbul, 1964

İslam'da İbadet-İlmihal, Ali Özek, İstanbul, 1970

İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İbrahim Kafi Dönmez, İstanbul, 1997

İslam'da Ticaret Hukuku, Abdülkerim Polat, İstanbul, 1977

İş ve Ticaret İlmihali, Hayreddin Karaman, İstanbul, 2012

İtikat, İbadet ve İman Esasları Üzerine Sualli Cevaplı İlmihal, Ahmet Faik Aslantürkoglu, 1965

İtikat, İbadet ve İman Esasları Üzerine Sualli-Cevaplı İlmihal, Ahmet Faik Aslantürkoglu, Denizli, 1965  
İzahlı Cep İlmihali, Veli Ertan, Ankara, 1960  
İzahlı Kadın İlmihali Ansiklopedisi, Asım ve Mürşide Uysal, Konya, 1991  
Kadın İlmihali, Ayşe Gül, İstanbul, 2003  
Kadın İlmihali, Cemal Ögüt, İstanbul, 1947  
Kadın İlmihali, Mehdi Aydın, İstanbul, 2005  
Kadın İlmihali, Süleyman Kösmene, İstanbul, 2008  
Kadın Kaleminden Kadın İlmihali, Sevim Asımgil ve Merve Şahin, İstanbul, 2013  
Kalblerin Anahtarı İslam İlmihali, Ömer Öngüt, İstanbul, 1996  
Kaynaklara Dayalı İlmihal, Talip Uluşan, Ankara, 2007  
Kaynaklarıyla Büyük Kadın İlmihali, Rauf Pehlivan, İstanbul, 1993  
Kaynaklı Şafii İlmihali, Mehmet Can, İstanbul, 2003  
Kitap ve Sünnet Işığında Sahih İlmihal, Seyfullah Erdoğan, İstanbul, 2013  
Köy Hocası İlmihali: İtikat Kısmı, Ali Vahid Üryanizade, Ankara, 1965  
Köy Hocası, Üryanizade Ali Vahid, Ankara, 1965  
Kur'an Alfabeti ve İlmihal Bilgileri, Hasip Asutay, İstanbul, 2003  
Kur'an Aydınlığında Müslümana Yol Haritası, Nihat Temel, İstanbul, 2006  
Kur'an Bize Ne Diyor: Kur'an ile İlmihal, Hikmet Taşkın, İstanbul, 1989  
Kur'an ve Sünnet Işığında Büyük İslam İlmihali: Hanefi ve Şafilere Göre, İsmail Mutlu, İstanbul, 1995  
Kur'an ve Sünnet Işığında İslam İlmihali, Celal Yıldırım, İstanbul, 1993  
Kur'an'ın ve Kainatın Dilinden İman Esasları İslam İnanç İlmihali, Ümit Şimşek, Ankara, 2010  
Kur'an-ı Kerim'de Adab-ı Muaşeret/Görgü Kuralları, M. Zeki Duman, İstanbul, 2011  
Kurban'ın Gölgesinde Mini İlmihal Mustafa Osmanoğlu, Ankara, 1992  
Küçük İlmihal, Ali Fikri Yavuz ve Yunus Vehbi, İstanbul, 2011  
Küçük İslam İlmihali, Mehmet Ali Mutlu, Ankara, 1963  
Küçük Mızraklı İlmihal, Muzaffer Ozak, İstanbul, 1958  
Manzum İlmihal, Hüseyin Aksakal, Aydınlık Matbaası, 1939  
Manzum İlmihal, Mehmet Rıfat, Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932  
Manzum İslam İlmihali, İbrahim Kocaş, Doğuş Matbaası, 1957  
Mehmetçiğe Din Dersleri/İman-İbadet-Ahlak, M. Sabri Sözeri, İstanbul, 1965  
Mızraklı İlmihal, Abdülkerim Ciyli, İstanbul 1990  
Mızraklı İlmihal, Eyyüp Beyhan, İstanbul, 2011  
Mızraklı İlmihal, İsmail Kara (haz.), İstanbul, 1990  
Mızraklı İlmihal, İsmail Kara, İstanbul, 1998  
Mızraklı İlmihal, Muharrem Zeki Korgunal, Ak-Ün Basımevi, 1944  
Mızraklı Kız ve Kadın İlmihali, Esad Sezai Sünbüllük, İstanbul, 1940  
Mızraksız İlmihal: Romantik Deneme, Mehmet Efe, İstanbul, 1997  
Miftahulcenne Büyük Mızraklı İlmihal, Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul, 1976  
Minik Karıncalar: Genel Kültür İlmihal Kitabı, İstanbul, 2016  
Modern İlmihal, Beşir İslamoğlu, Ankara, 2002  
Mufassal İlaveli Mızraklı İlmihal, Selami Münir Yurdatap, İstanbul, 1940  
Mufassal İslam İlmihali, Hasan Hilmi Ekşigil, İstanbul, 1955  
Muhtasar İlmihal Bilgileri, Recep Palamut, İstanbul, 2015  
Muhtasar İlmihal (Resimli Namaz Hocası), Arif Aydın, İstanbul, 2018  
Muhtasar İlmihal, Elif Berin, İstanbul, 2010  
Muhtasar İlmihal, H. Kâmil Çakır, İstanbul, 2006

Muhtasar İlmihal, Hasan Arıkan, İstanbul, 1984  
Muhtasar İslam İlmihali, Süleyman Ateş, Ankara, 1975  
Mukayeseli İbadetler İlmihali, Vecdi Akyüz, İstanbul, 1995  
Mübarek Ramazan ve Oruç, Tahir Büyükkörükçü, İstanbul, 1969  
Mükemmel Mızraklı İlmihal, Süleyman Tevfik Zoroğlu, İstanbul, 1933  
Müslüman Çocuğun Temel İlmihali: Din Eğitim ve Öğretiminde 100 Soru 100 Cevap, Hasan Boşnak, İstanbul, 1976  
Müslüman Kadının Fıkıh Kitabı, İbrahim Cemel, İstanbul, 1987  
Müslüman Kızlara, Hasan el-Benna, İstanbul, 2001  
Müslüman'a Büyük İlmihal, Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul, 1328  
Müslüman'ın El Kitabı, Kemal Güran, Ankara, 2000  
Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerimden Ayetlerle İslam Esasları, Yusuf Ziya Yörük, Ankara, 1952  
Namaz Hocası Açıklamalı İslam İlmihali, Muttalip Yılmaz, Ankara, 2008  
Namaz İlmihali, Ahmet Mahmut Ünlü, İstanbul, 2007  
Namaz İlmihali, İsmail Karagöz ve Halil Altuntaş, Ankara, 2008  
Oruç İlmihali, İsmail Karagöz ve Halil Altuntaş, Ankara, 2008  
Öz İlmihal İsmi Alan Müslüman Türk Çocuğunun Din Dersi Kitabı, Fevzi Coşkun, İzmir, 1959  
Öz İlmihal, Müslüman Türk Milletine Temel Din Dersleri, Musa Koç, İzmir, 1965  
Özet İlmihal, Mazhar Bilgin, Ankara, 2014  
Pratik İlmihal, Osman Bilgin, İstanbul, 2005  
Pratik İlmihal/İbadet Hayatım, Osman Bilgin, İstanbul, 2010  
Pratik İslam İlmihali, Mehmet Doğru, İstanbul, 2010  
Ramazan İlmihali, Mustafa Aşkar, Ankara, 1998  
Ramazan ve Oruç Rehberi, Abdulkadir Sezgin, İstanbul, 1986  
Ramazan'ın Gölgesinde Mini İlmihal, Mustafa Osmanoğlu, İstanbul, 1992  
Rehber İlmihali, Hasan Yavaş, İstanbul, 1986  
Resimli Büyük Namaz Hocası ve İlmihal Bilgileri, İsmail Demir, İstanbul, 1983  
Resimli Muhtasar İlmihal: Hanefi Mezhebi Üzere Zaruri Bilgiler, İstanbul, 2015  
Sohbet Tadında Evlilik Ehliyeti: Kadın İlmihal, Esme Muratoğlu, İstanbul, 2015  
Soru ve Cevaplarla Kadın İlmihali, Jale Şimşek, İstanbul, 2012  
Sorulu Cevaplı İslami Esaslar, Yusuf Dehre, 1996  
Sorulu- Cevaplı Kadın İlmihali, Abdullah Sevinç, İstanbul, 2003  
Sualli-Cevaplı Şafii İlmihali, Ömer Abdulcabbar, İstanbul, 1983  
Şafii İlmihali, Ahmet Serdaroğlu ve Yakup İskender, Ankara, 1965  
Şafii İlmihali, M. Said Özdemir, Ankara, 1956  
Şeyh Abdurrahman b. Yusuf, İslam'ın Temel Kitabı, Büyük İslam İlmihali, İstanbul, 1990  
Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye, Hüseyin Hilmi Işık/M. Sıddık Gümüş, İstanbul, 1979  
Tam İlmihal, İmam Humeyni, İstanbul, 2008  
Tasavvuf ve Hikmet Işığında İslam İlmihali, Mehmet Dikmen, İstanbul, 1991  
Temel Dini Bilgiler/Sorulu Cevaplı, Ramazan Turan, İsmail Günday, İstanbul, 2009  
Temel İlmihal Bilgileri, Şemseddin Bektaşoğlu, İstanbul, 2003  
Temel İlmihal, Hasan Bilge, Ankara, 1949  
Temel Şafii İlmihali, Siraceddin Önlüer, İstanbul, 2007  
Tıbbi İlmihal, Hüseyin Remzi, İstanbul, 2016  
Tüm İlmihal: iman, ibadet, ahlak, peygamberler ve Peygamberimiz (S.A.V.), Ali Arslanoğlu, İstanbul, 1971

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi tarafından yazdırılan ilmihal, İstanbul, 1998-1999  
Umre Rehberi, DİB, Ankara, 2011  
Usul-ü Hadis: Hadis İlmihali, Mustafa Acıoğlu, İstanbul, 2010  
Vesiletünnecat İslam İlmihali, Muhammed İhsan Oğuz, İstanbul, 1991  
Yavrularımıza İzahlı 32 Farz: Çocuklara İlmihal Bilgileri, Yusuf Tavaslı, İstanbul, 1976  
Yeni Aile İlmihali, Ahmed Şahin, İstanbul, 2004  
Yeni Amentü Şerhi, Numan Kurtulmuş, İstanbul, 1943  
Yeni Bir Bakış Açısıyla Farklı İlmihal, Hasan Karagüzel, 2013  
Yeni İlmihal, Ahmet Halit, İstanbul, 1931  
Yeni İlmihal, İbrahim Hilmi, İstanbul, 1931  
Yeni İlmihal, İskilipli M. Atıf Hoca, İstanbul, 1991  
Yeni İlmihal, Osman Haluk Alpender, Ankara, 1961  
Yeni İslam İlmihali, İsmail Mutlu, İstanbul, 1977  
Yeni İslam İlmihali, Süleyman Ateş, Ankara, 1979  
Zekât İlmihali, Yaşar Yiğit, Mehmet Keskin ve İsmail Karagöz, Ankara, 2013  
Zirve-i Tevhid Saadet Yolu İlmihal, Şemseddin Yeşil, İstanbul, 1965

### **EK-3: BU TEZ ÇALIŞMASINA DAHİL EDİLEN İLMİHAL KİTAPLARI VE YAZARLARI HAKKINDA BİLGİLER**

#### **İSLAM DİNİ**

Ahmet Hamdi Akseki tarafından 1933 yılında kaleme alınan İslam Dini adlı eserin, “Türkiye’de en çok okunan dini bilgiler el kitabı olup şimdiye kadar 1,5 milyon dolayında” basıldığı söylenmektedir (Bolay, 1989). Eserin yazarı 1887 doğumlu Ahmet Hamdi Akseki, ilk dini bilgilerini ve Arapça öğrenimini medresede almıştır. Yazar, Türkiye Cumhuriyeti’nin üçüncü Diyanet İşleri Başkanı görevini yürütmüş ve 1951’de görev başındayken vefat etmiştir. Geride birçok eser bırakan Akseki, özellikle Türkiye Cumhuriyeti’nde Latin harflerinin kabulünden itibaren dini eserlerin basımı konusundaki boşluğu doldurarak da alanyazına katkıda bulunmuştur. Bu eser 1950 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kararıyla İmam Hatip Okullarında ders kitabı olarak okutulmak üzere bastırılmış, nitekim 1951’den 1970’lere değin bu okullarda kullanılmış, dolayısıyla basımı milyonlara ulaşmıştır. (Cilacı, 2004).

Bu eserin, incelenen diğer ilmiyal kitaplarından birtakım noktalarda farklılık arz etmekte olduğu görülmüştür. Öncelikle İmam Hatip Okullarında okutulması uygun görüldüğünden 1933’te yazılmış olmasına karşın dili yalın, dört bölüm ve kırk altı dersten oluşacak sistematik bir düzene sahiptir. Diğer bir deyişle, öğrencilerin dini bilgiler edineceği bu kitapta pedagojik öğelerin anlaşılabilirliğine önem verildiği söylenebilir. Bir diğer konu ise, vatani duyguların da ön planda tutulmuş olması ve kadınlarla erkeklerin arasında çok net fark gözetilmeden yazılmış olmasıdır. İçeriğinde söylemsel farklılara rastlanılsa dahi bunlar Müminlerden beklenen eylemlere yansımamıştır. Bu ilmiyalde inceleme altına alınan bölümler, Dinler ve Mezhepler Hakkında Umumi Malumat, İslam Dininin İtikad Kökleri, İslam’ın Beş Direği (Şartı), Ahlakî Vazifeler şeklinde dört bölümden oluşmaktadır. İncelemeye tabi tutulan bölüm ise 312 ve 404. sayfalar arası “Ahlakî Vazifeler” başlıklı Otuz dokuzuncu ders ve sonrasındır.

#### **YENİ AMENTÜ ŞERHİ**

Kronolojik olarak ikinci sırada yer alan bu eserin yazarı, 1887 yılında Kastamonu’da doğan ve 1952’de İstanbul’da vefat eden emekli binbaşı Numan Kurtulmuş’tur. Bu eseri çıkaran ve günümüze ulaşmasını sağlayan kişi ise Dr. İsmail Niyazi Kurtulmuş’tur. Osmanlı’nın son döneminde başlayan “amentü şerhleri”ni kaleme alma geleneğini devam ettiren Kurtulmuş’un bu eseri, Cumhuriyet Dönemi’nde yeni harflerle yayımlanan ilk Amentü Şerhi olarak ve dolayısıyla Türkçe dini kitapların az olduğu bir dönemde halkın bu ihtiyacını karşılar nitelikte olması bakımından önem arz etmektedir. İlk baskısı 1943’te yapılan eserin 20’den fazla baskısı vardır (Yavuz, 2000).

Yazar, önsözünde Müslümanlığın altı temelini 117 başlıkta incelediğini ve eseri her kesimden halkın anlayacağı kadar yalın bir dille yazdığını söylemiştir. Genelde Hanefi mezhebine ağırlık verilmiş, ayet ve Hadislerden bol bol örneklerle özellikle ibadetler üzerinde durulmuş, bazı kısımlarda Ahmet Hamdi Akseki’den de alıntılar yapılmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere “İslâm dininin iman esaslarını ana hatlarıyla ifade eden terim” (Yavuz, 2000) anlamına gelen Amentü’nün şerhine dayanan bu eser, bu esasları açıklamak adına altı bölümden oluşmaktadır. Bu minval üzere eserin ilk bölümünde İman esasları, ikinci bölümünde meleklerle iman, üçüncü bölümünde kitaplara iman, dördüncü bölümünde peygamberler, beşinci bölümünde ahiret hayatı, altıncı bölümünde ise kadere iman ele alınmıştır.

İnceleme altına alınan bölümler ise 117 başlıktan 7’sidir ve bunlar “İlim, Yetim

Hakkı ve Memuriyet, Müminin Müminde Umumi Hakları ve Selam, Kadınlar Bahsi, Evlenmek, Resulü Ekrem Efendimizin Zevceleri ve Fazla Evlenmesinin Sebep ve Hikmetleri, Ahlak” bölümleridir.

#### BÜYÜK İSLAM İLMİHALİ

Eserin yazarı olan ve 1884 yılında Erzurum’da dünyaya gelen Ömer Nasuhi Bilmen, babasının erken yaşta vefatı dolayısıyla kendisini yetiştiren amcası Abdurrezzak İlmî Efendi ve arkadaşı Erzurum Müftüsü Narmanlızâde Hüseyin Hâki Efendi’den Arapça ve Farsça gibi birtakım dersler almıştır. İstanbul’da eğitimine devam ederek dersiam olmuş, 1913 yılında memuriyete başlamıştır. İstanbul müftülüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi önemli idari görevlerde de bulunan Bilmen, 1971’de vefat etmiştir (Bilmen, 1975).

Türkiye’de Harf İnkılabından sonra ortaya çıkan Türkçe ilmiyal eserlerinden biri olan ve halkın pratik dini bilgilerinde başvurabileceği bir kaynak olarak hizmeti büyük olan bu eserde, ağırlık Hanefî mezhebine verilse de dört mezhepten de bahsedilmiştir. Ehl-i sünnet çizgisinden ve halka hitabetinden dolayı baskı sayısı yüksek olmuştur (Kurtde, 2004). Eserin halk üzerinde bu kadar etkisi olmasını Okumuş “ilmihal dindarlığının yanında özel olarak bir Ömer Nasuhi Bilmen’in Büyük İslam İlmihali dindarlığından bahsedilebilir.” diyerek göstermiştir (Okumuş, 2006: 64). Bu çalışmada eserin incelenen baskısı Ali Fikri Yavuz tarafından sadeleştirilmiştir.

Eser, on bölüm veya kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap itikat (76 madde), ikinci kitap temizlik (229 madde), üçüncü kitap namaz (629 madde), dördüncü kitap oruç (282 madde), beşinci kitap zekât (128 madde), altıncı kitap hac (121 madde), yedinci kitap kurban ve av (88 madde), sekizinci kitap helal ve haram, (184 madde), dokuzuncu kitap İslâm ahlâkı (97 madde), onuncu kitap ise isimleri Kur’ân’da geçen büyük peygamberlerin siyeri (196 madde) ile ilgilidir. Tez çalışması dahilinde incelemeye tabi tutulan bölümler ise sekizinci kitap helal ve haram (184 madde) ve dokuzuncu kitap İslâm Ahlâkıdır (97 madde).

#### TAM İLMİHAL SEADET-İ EBEDİYYE

Bu eserin yazarı, müstear adı Zeynel Abidin Işık ve M. Sıddık Gümüş olan Hüseyin Hilmi Işık, 1911’de İstanbul’da doğmuş ve eğitimine İstanbul’da başlamıştır. Ortaokul ve liseyi Askeri lisede tamamlamış ve Askeri Tıbbiye Mektebi’ne seçilmiştir. Sonrasında Eczacılık Mektebine geçerek oradan mezun olmuş, takip eden yıllarda Kimya Yüksek Mühendisliği eğitimini almıştır. Türk ordusunda ve askeri tıbbiye mektebinde hizmetler sunmuş, kimya öğretmenliği ve eczacılık yapmış, bu arada dini okumalara ve sohbetlere katılmaya devam etmiştir. 2001’de vefat eden yazarın pek çok dile çevrilmiş eserleri bulunmaktadır.

Yazarın eserlerinde kendi yazdığı bölümlerden ziyade bir takım din alimlerinin (İmam Rabbani, Gazzali, Halid-i Bağdadi) eserlerinden yaptığı tercüme yer almaktadır. Birtakım çalışmacılar yazarın nakli esas alan bu tip eserlerinde akli ön plana çıkaran akımlara karşı çıktığını belirtmektedirler (Kurt, 1998).

Türkiye’de en fazla satılan ilmiyal olma özelliğini taşıyan bu eserdeki fıkıh bilgileri Hanefî Mezhebine göre hazırlanmıştır. Yazarın üç ayrı kitap olarak yayımladığı eserin ilk kısmı 1956’da, ikinci kısmı 1957’de, üçüncü kısmı ise 1960’ta ciltler halinde basılmış olup, 1963’te “Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye” adı altında üç bölümden oluşan tek bir kitap şeklinde derlenmiştir. Okurlardan gelen sorular doğrultusunda her yeni baskıya ilaveler yapılarak genişletilmiştir. Eser *Endless Bliss* adı altında İngilizceye de çevrilmiştir. En son baskısı 2017’de yapılan eserin bu çalışma dâhilinde incelenen baskısı Hakikat Kitabevi tarafından Mart 2017’de yayımlanan 135. baskısıdır.

İncelenen 135. baskısı 3 bölümden ve 241 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerin 108'i Ahmed-i Faruki'nin Mektubat kitabının ikinci ve üçüncü ciltlerinden, 133 maddesi ise diğer İslam bilginlerinin kitaplarından alıntıdır. Bu çalışmanın konusu dâhilinde incelemeye alınan bölümler 1. Bölüm 1-50 arası, 90, 95, 96 nolu maddeler; 2. Bölüm 1-5 arası, 7-11 arası, 26-31 arası, 34-37 arası, 38, 39, 40, 47, 49, 57, 58, 61, 63, 64, 65 nolu maddeler; 3 Bölüm 1-4 arası, 8, 9, 18, 21, 22, 24, 26 32, 64, 65, 69 nolu maddelerdir.

Bu ilmihalde konular, incelenen diğer ilmihallerdeki gibi inanç, ibadet gibi sınıflamalar şeklinde ayrılmamıştır. Bu yüzden kitaptaki başlıklardan yola çıkılarak toplumsal cinsiyete ve kadına dair bölümler analize dahil edilmiştir.

Yazar Işık, kitabında kendisine ait hiçbir bilgi ve fikir olmadığını, kitabın tercüme ve toplama (derleme) olduğundan bahseder. Eserde, Muhammed Emin İbni Abidin'in beş ciltlik kitabının tercümesinin yanında, birçok eserden alıntılar mevcuttur ve dolayısıyla eser, zengin bir metinlerarasılık özelliği göstermektedir. Bu özelliğinden dolayı aynı konu üzerine farklı eserlerden yapılmış alıntılarda birtakım farklılıklar bulunabilmektedir. Bu noktada analizimizde yazarın yorumları ön planda tutulmuştur. Metinlerarasılık bakımından zengin eserlerin bir diğer özelliği de, söz konusu eserin kendinden önceki eserlerin bir ürünü olması, bu eserlerden izler taşımasıdır. Bu bakımdan diğer metinlerle zengin bir etkileşimi olan bu ilmihal, Türkiye'deki toplumsal değişim bakımından çok radikal özellikler göstermemektedir.

#### ACIKLAMALI-MUAMELATLI İSLAM İLMİHALİ

Cumhuriyet devri din alimlerinden olan eserin yazarı Ali Fikri Yavuz, 1924 Trabzon doğumludur. Hocası Ömer Nasuhi Bilmen döneminde İstanbul'da müftü yardımcılığı ve sonrasında İstanbul müftülüğü görevlerinde bulunmuştur. 1992 yılında vefat eden yazar, Hanefi fıkhıyla ilgili bilgilerin geniş kitlelere yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu eser, Hanefi mezhebine dair olan konuları incelemeye almış, 1970 yılında Açıklamalı-Muamelatlı İslam İlmihali-İslam Fıkhı ve Hukuku adıyla, sonrasında 1977'de ise Geniş İslam İlmihali-İslam Fıkhı ve Hukuku adıyla yayımlanmış olup 30'dan fazla baskısı mevcuttur. (Yavuz, 2013).

İncelemeye tabi tutulan bölümler Nikah (339-366), İkra= icbar ve zorlama (474-475), Kısmet= hisselerin bölünmesi (490-495), Yasak ve mübah şeyler (513-528) ve Feraiz (562-603) adlı bölümlerdir.

#### ANSİKLOPEDİK BÜYÜK İSLAM İLMİHALİ

Eserin yazarlarından 1952 Balıkesir doğumlu Ahmet Tabakoğlu, Marmara Üniversitesi'nde öğretim üyeliği, aynı zamanda Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsünün Müdürlüğünü yürütmüştür. Bir diğer yazar olan İsmail Kara ise, 1955'te Rize'de doğmuş ve 1993'te Siyaset Bilimi alanında doktorasını tamamlamıştır. Her iki yazarın da birçok eseri bulunmaktadır.

Yazarlar, eserin yazıldığı tarihten önce Türkiye'de mevcut olan kitapları, dillerinin ağırlığından dolayı yeni nesil tarafından anlaşılır olmaması, konuların iç içe geçmiş şekilde düzenlenmiş olması ve yeni neslin merak ettiği konulara yer vermemesi gibi açılardan eleştirmiştir. Bu eseri, her kesimden halkın anlayabileceği ansiklopedik tarzda bir ilmihale gereksinim olmasından dolayı kaleme aldıklarını belirtmişlerdir.

Alfabetik bir sırayı takip eden ve ansiklopedik tarzda düzenlen eserin bu çalışma dahilinde incelenen maddeleri ise "Adalet, adap, aile, Ana-baba, buluş, cariyeye, çalışma, çocuk (yetiştirme-terbiye), ilim, insan, kadın, kefaet, köle, mehir, miras, muhalaa, nafaka, nikah, selam, süt emzirme, şahitlik, taaddüd-i zevcat, talak"tır.

## YENİ İSLAM İLMİHALİ

Yazar Süleyman Ateş, 1938'de Elazığ'da dünyaya gelmiştir. 1964'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, 1979'da profesörlük unvanını elde etmiş ve yurtiçi ve yurtdışı birçok yükseköğretim kurumunda görev yapmıştır. Diyanet İşleri başkanlığı görevinde de bulunan Ateş'in birçok eseri bulunmaktadır.

Bu çalışmaya dahil edilen bu ilmihal kitabı ise "Talim ve Terbiye Kurulu'nun kararıyla orta dereceli okul öğrencilerine Dinbilgisi dersi için müracaat kitabı olarak tavsiye edilmiş ve bu tavsiye kararı 1885 sayılı Tebliğler Dergisi'nin 207. sayfasında yayımlanmıştır."

Ateş, eserinin önsözünde piyasada bulunan Türkçe ilmihal eserlerinin ya fazla detaya ve derin araştırmalara yer verdiği için halka ve öğrencilere ağır geldiğinden, ya da dilinin ve üslubunun ağırlığından bahsetmektedir. Bu yüzden halkın ve gençlerin kolayca anlayacağı bir dil ve konu etrafında, İslam tasavvufunun prensipleri gereğince "Ruhun Yedi Mertebesini" referans alarak yedi bölümden oluşan bu eseri kaleme almıştır. Bunlar Din, İman, İslam'ın Beş Şartı, Dualar, Helal ve Haram Olan Şeyler, İslam Ahlakının Temel İlkeleri ve Cihad'dır.

İncelemeye dahil edilen bölümler ise 5. bölüm Helal ve Haram Olan Şeyler (380-454), Kadın ve Erkek Münasebetlerinde Helal ve Haram Olanlar (406-412 arası), Evlenme ve Boşanma ile İlgili Hükümler (416-454 arası) ve 6. bölüm: İslam Ahlakının Temel İlkeleri'dir (455-651).

### İLMİHAL I-II "İMAN VE İBADETLER-İSLAM VE TOPLUM"

Eserin yazarlarından Hayrettin Karaman, bir İslam Hukuku profesörüdür. 1934'te Çorum'da doğan yazar, Türkiye ve Hollanda'daki yükseköğretim kurumlarında görev yapmıştır ve birçok eseri bulunmaktadır. Eserin bir diğer yazarı Ali Bardakoğlu ise 1952 Tosya doğumludur. Hukuk fakültesinden mezun olan ve bir süre hakimlik görevini yerine getiren yazar, sonrasında ilahiyat alanında doktora yaparak profesör unvanını almış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 16. Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürütmüştür. Üçüncü yazar H. Yunus Apaydın ise 1961 yılında Sivas'ta doğmuş bir İslam Hukuku profesörüdür. Birçok eseri bulunan yazar, Erciyes Üniversitesi'nde görev yapmaktadır.

İnceleme altına alınan bu eser, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'na basılmış ve resmi bir kamu hizmeti olarak okurların hizmetine sunulduğu için bu çalışmaya dahil edilmeye uygun görülmüştür.

Eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt "İman ve İbadetler" olup, bu çalışma bağlamında incelemeye alınacak ikinci cilt ise "İslam ve Toplum" dur. Eserin ilk baskısı 1998 yılında yapılmıştır ve incelemeler sonucu ilk baskılarla son baskılar arasında herhangi bir fark bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Eser Hanefi mezhebinin görüşleri temelinde kaleme alınmıştır. Bunun yanında yazarlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nden, İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi'nden, Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslâm İlmihali'nden ve genel fıkıh literatüründen yararlandıklarını dile getirmişlerdir. Eserin bu yönü, metinlerarasılık özelliğinin zenginliğini gözler önüne sermektedir.

Bu çalışmada birinci cilt ve 2. Ciltteki 11. Bölüm (Kurban), 12. Bölüm (Kefaretler), 13. Bölüm (Adak ve Yeminler) ve 14. bölüm (Sanat, Spor ve Eğlence, Günlük Hayat, Şahıs ve Mal Aleyhine İşlenen Temel Suçlar dahildir) dışındaki tüm bölümler incelemeye dahil edilmiştir.

### İSLAM İLMİHALİ (KALBLERİN ANAHTARI)

1927'de Yugoslavya'da dünyaya gelen Ömer Öngüt, 1936'da Türkiye'ye göç etmiştir. 2010 yılında vefat eden yazarın kurmuş olduğu kitabeviden yayımlanan birçok eseri mevcuttur. Yazar, 1998'de kaleme aldığı (Kalblerin Anahtarı) İslam

İlmihali adlı eseriyle ilgili olarak “Bu kıymetli eserde temel ilmihal bilgilerinin yanında diğer ilmihallerde olmayan dört özellik bulunmaktadır: Bütün mevzular Hazret-i Allah'ın kelamı, Resulullah Aleyhisselâm'ın Hadis-i şerifleri ile izah edilmiştir. 54 Farz uzunca bir bölümde eksiksiz izah edilmiştir. "Organ Nakli ve Vasiyeti"nin haram olduğu Âyet-i kerime ve Hadis-i şeriflerle izah ve ispat edilmiştir. Tüp Bebek, kürtaj gibi günümüz meseleleri ile kadınların bütün gizli hallerine ait mevzular mevcuttur.” diyerek eserin benzer diğer eserlerden farkını ortaya koymuştur.

11 bölümden oluşan eserin kısımları “İslam'ın İman Esasları, İslam ve Mezhepler, İslam'ın Temel Esasları, Allah-u Teala'nın Hükümleri, Ticari Hayat, Ellidört Farz, Nikah ve Evlilik, İçtimai Vazifeler, İyi Amirler Kötü Amirler İyi Alimler Kötü Alimler ve Ahir Zaman Uleması, Organ Nakli, Mübarek Gün ve Geceler”dir. Bu tez çalışması dahilinde incelemeye tabi tutulan bölümler ise 4.bölüm (Allah-u Teala'nın Hükümleri, s.341-465); 5.Bölüm (Ticari Hayat, s. 469-497); 6. Bölüm (Ellidört Farz, s.499-654); 7.bölüm (Nikah ve Evlilik, s. 657-696); 8.bölüm (İçtimai Vazifeler, s.707-723) ve 9. Bölümdür (İyi Amirler Kötü Amirler İyi Alimler Kötü Alimler ve Ahir Zaman Uleması, s.727-740).

#### MODERN İLMİHAL (DAVRANIŞ BİLGİSİ)

1954 yılında Elazığ'da doğan yazar Beşir İslamoğlu, aslen öğretmen olup, birçok konuda eseri bulunmaktadır. Üç bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümü olan “İnanç ve Metodoloji Fıkhi ve İbadetler” bu çalışma haricinde tutulmuş, “Sosyal Hayat Fıkhi” başlıklı üçüncü bölüm incelemeye dahil edilmiştir.

#### AHİR ZAMAN İLMİHALİ

Eserin yazarı Mehmet Hayri Kırbaçoğlu 1954'te Manisa'da doğmuştur. Ankara İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra aynı fakültede, Suudi Arabistan ve Katar'daki üniversitelerde öğretim üyeliği, çeşitli dergilerde yayın kuruluğu üyeliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda danışmanlık görevlerinde bulunmuştur. Halen Ankara Üniversitesi'nde Profesör unvanıyla görevine devam eden Kırbaçoğlu'nun pek çok eseri bulunmaktadır.

Çalışma kapsamında ele alınacak olan eseri “Ahir Zaman İlmihali”nin ilk baskısı 2010 yılında Kitabiyat Yayınları tarafından yapılmış olup, bu çalışmada 2015 tarihli son baskısı olan 11. baskısı incelenmiştir.

Adından da anlaşılacağı üzere *Ahir Zaman* yani modernlik iddiasıyla yola çıkan bu eserin kısa zamanda çok fazla baskısı yapılmış, yazar tarafından bu motto “meydan okuyan bir ilmihal, yeni nesil bir Müslümanlık habercisi, bir manifesto, hatta alanında bir devrim, ezbercilerin ezberlerini bozucu ve konformistlerin rahatını kaçıracı, bir devrim olmasa da bir kırılmadan söz etmeyi mümkün kılabilcek bir eser” şeklinde bir açıklamayla pekiştirilmiştir (Kırbaçoğlu, 2015).

Güncellenmesi gereken dini bilgiler arasında ilmihallerin de olduğunu söyleyen yazar, kadının konumunun Hz. Peygamber Dönemi'nden bugüne bir gerileme gösterdiğinden, hatta kadınlarla ilgili ilmihallerin erkek yazarlar tarafından kaleme alınmasının, kadının devletin yüksek idari görevlerinde yer almasının, bilim yapmasının önündeki engellerin evrensel bir sorun olduğunun, İslamiyet'in eşitlik politikası gereği kadınların eşitliğinin öncüsü olması gerekirken feminizme karşı çıktığının altını çizmektedir. Yazar ayrıca Kur'an'ın tefsirini erkekler yapığı için kutsal kitabımızın içeriği ataerkil olmasa da uygulamasının ve yorumlamasının ataerkil olmasından dolayı kadınların ikincil konumda olduğundan bahsetmektedir (Pamir, 2003).

Yazar, eseri ile ilgili olarak daha geniş okuyucu kitlesini hedef almak istediğı için ilmi konuları popüler bilim anlayışıyla, yalnızca akademik ve entelektüel

çevrelerin değil, toplumun her kesiminin anlayacağı bir dille kaleme aldığını belirtmektedir. Bu amaçla, bu eserin İslam ile ilgili diğer ilmiyal ve namaz hocalarından kapsam, zihniyet ve yöntem farkı olduğunu ne sürmüştür. Bu farklılıklar yalnızca günümüzle ilgili bilgileri ele alması, Kur'an, Sünnet ve Hadis kitaplarını temel alması, mezhep ve meşrep ayrımı gözetmeksizin klasik İslam geleneğinin tamamına hitap etmesi, çağdaş İslam düşüncesinden gelen eserlere atıf yapılması, olabildiğince sade ve anlaşılır bir dille yazılmış olması ve sosyoekonomik ve teopolitik ağırlıklı olmasıdır. Eseri, modernist bir üslupla yazılmış fakat hem modern hem gelenekçi, radikal, selefi, sufi, akli tüm yaklaşımları bir arada ele alan, çizgi dışında duran bir ilmiyal olarak değerlendirenler bulunmaktadır (Balık, 2010).

Eserin içeriğine bakıldığında, İslami Değerler Kuramı (Aksiyoloji) Dizgesi, Metafizik Değerler Alanı, Ahlaki Değerler Alanı, İslam'ın Ahlak Haritası (Kur'an'ın Bireysel ve Toplumsal Ahlak Esasları), İbadetler ve Toplumsal Hayat (Normatif Düzenlemeler Alanı) olarak bölümlere ayrılmıştır. Bu çalışmada incelenen bölümler ise Metafizik Değerler Alanı; Ahlaki Değerler Alanı'nda (ss.147-181) "İbadetler ve Sosyal Ahlak" bölümü dışındaki bölümler (ss.161-164); İslam'ın Ahlak Haritası (Kur'an'ın Bireysel ve Toplumsal Ahlak Esasları), ss.183-306 ve Toplumsal Hayat (Normatif Düzenlemeler Alanı), ss.347-425 bölümleridir.

#### KADIN İLMİHALİ

Eseri kaleme alan Cemal Öğüt, 1887'de Yunanistan'ın Alasonya kentinde doğmuş, İstanbul'da Hukuk fakültesinin yanında Medresetü'l-mütehassısın'ı bitirmiştir. Yazar, Müdafaayimilliyeh ve Kuvayımilliyeh teşkilatında da görev almıştır. Kendisine gelen milletvekilliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı görevlerini reddeden yazar, 1966'da İstanbul'da vefat etmiştir (Vakkasoğlu, 2007). 1943'te yayımlanan bu kitap, başta Ömer Nasuhi Bilmen olmak üzere bir takım tanınmış kimselerin yazdığı takrizlerle başlamaktadır.

Metinlerarasılık özelliğinin vurgulandığı bu kitabın temel aldığı kaynakların başlıcası, İmam Birgivi'nin 1571'de yazdığı, 1894'te Alasonyalı Hacı Ali Efendi'nin düzenlediği, 1826'da Mehmed Emin Efendi bu kitaba bir şerh yazdığı ve 1907'de Resail-i İbnül Abidi (İbnü-l Abidin'in Risaleleri) adıyla basılan eserdir. Eserin tümü kadınlara ilişkin konuları içerdiğinden, tüm bölümler inceleme altına alınmıştır.

#### İZAHLI KADIN İLMİHALİ ANSİKLOPEDİSİ

Bu eser iki yazarlı olup evli bir çift olan Uysallar tarafından yazılmıştır. İncelenen ilmiyaller arasında kadın yazarı bulunan tek ilmiyaldır.

Asım Uysal 1957'de Konya'da doğmuş, sonrasında İslami İlimler Fakültesi'nden mezun olmuştur. İkinci yazar Mürşide Uysal ise 1960'ta Ankara'da doğmuş, İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Çift, Uysal yayınevinde kitaplar yayımlamakta ve yurtiçi ve yurtdışında birtakım seminerler vermektedir. Diğer ilmiyallerden farklı olarak bu ilmiyalde ilk göze çarpan durum, sayfalarının kadınlığa atfedilen pembe renkte olmasıdır.

Bu eser 14 bölümden oluşmaktadır: Kadının Yaratılışı ve Değeri, İman, Taharet-Temizlik, Teyemmüm, Hayız-Adet Görme, Namaz, Oruç, Zekat, Hacc, Kadının Cihaddaki Yeri, Tesettür, Kadının Erkeğe İtaati ve İzinsiz Sokağa Çıkması, Kürtaj, Nikah. İncelemeye tabi tutulan bölümler ise kitabın tüm bölümlerindeki okuma parçalarının yanında, Kadının Yaratılışı ve Değeri, Teyemmüm içinde bir okuma parçası 'Kadının Asli Vazifeleri, Kadının Erkeğe İtaati ve İzinsiz Sokağa Çıkması ve Nikahtır.

#### HANIMLARA ÖZEL İLMİHAL

1952 yılında Trabzon'da doğan yazar Faruk Beşer, İlahiyat Fakültesi'nde görev almış bir İslam Hukuku profesörüdür. Aynı zamanda fıkıh alanında da çalışmaları

bulunan Beşer, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı çeşitli görevler yürütmüş ve aynı zamanda yurtdışında çeşitli yükseköğretim kurumlarında görev almıştır. Yazar bu kitabı yazma ihtiyacını piyasadaki kitapların ağır dillerinden ve karmaşık konularından duyduğunu belirtmektedir. İbadetlere ilişkin bölümü kısa tutmuş, sosyal ve günlük hayata daha çok önem vermiştir.

Kitap, İslam'da ve Günümüzde Kadın, İman (İnanç), İbadet (Kulluk), Kadınlara Özel Haller ve Günlük Hayatta Kadın olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. İncelemeye tabi tutulan bölümler ise İslam'da ve Günümüzde Kadın ve Günlük Hayatta Kadın'dır.



#### **EK-4: TAM İLMİHAL SEADET-İ EBEDİYYE’NİN BASKILARI ARASINDAKİ BELİRGİN FARKLILIKLAR**

Tez kapsamında incelenen ilmihallerden, tezin incelediği konular bağlamında baskı sayıları arasında belirgin fark olan ilmihalin Tam İlmihal Seadet-i Ebediyye olduğu saptanmıştır. İlmihalin 1979 yılında basılan 22. baskıyla, 135. ve son baskısı olan 2017 yılındaki edisyonu incelenmiştir. Bu eserin analize dâhil edilen ve tez içinde alıntı yapılan baskısı ise 1979 baskısıdır.

İlmihalin 2017 yılındaki baskısının 3 bölümden ve 241 maddeden oluşurken, 1979 baskısının ise 240 maddeden oluşmakta olduğu tespit edilmiştir. İki baskı arasında dil kullanımı noktasında hiçbir fark görülmemektedir. Her iki baskıda da yer yer Türkçe imla kurallarına uyulmadığı ve eserlerin konuşma diline yakın bir dil ile yazıldığı gözlemlenmiştir.

Öncelikle, eserin 38 yıllık ara ile basılan iki baskısı arasında, geçen zamandaki toplumsal ve teknolojik değişimin ve modernitenin etkilerinin yazına yansıdığı sonucuna ulaşılabilir. Örneğin 1979 baskısındaki “Atom kuvveti ve sulh zamanında bundan faydalanma” başlığının altında “radio-isotop” altbaşlıkları verilirken (Işık, 1979: 502), sonraki baskıda ise bu alt başlıklara “lazer” eklenmiştir (Işık, 2017: 546). Yine 1979 baskısında tüp bebek, televizyon, dozer gibi yeni teknolojik yöntemlerden bahsedilmemekten, bu yöntemlere yeni baskıda rastlanmaktadır.

Ayrıca iki baskı arasında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştiren dil kullanımlarında da farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin eski basımda “fizik alimi, din alimi gibi” kullanımlar varken, yeni basımlarda bu kullanım belki de daha sade ve anlaşılır bir dil kullanmak amacıyla “fizik adamı ve din adamı” gibi kullanımlara dönüşmüştür.

Tezin incelediği temalar bağlamında 1979 yılındaki baskıda olmayıp, 2017 yılındaki baskısına eklenen bölümlerin bir kısmı aşağıda verilmiştir:

Allahü teâlâ kullarına üç vazife verdi: Birincisi, şahsî vazîfesidir. Her müslimân, kendini iyi yetiştirecek, sıhhatli, edebli, iyi huylu olacak, ibâdetlerini yapacak, ilm ve güzel ahlâk öğrenecek, halâl lokma kazanmak için çalışacaktır. İkinci vazîfesi, âile içindeki vazîfesidir. Zevcesine, ana-babasına, çocuklarına, kardeşlerine olan haklarını yapacaktır. Üçüncü vazîfesi, cem’iyyet içindeki vazîfeleridir. Komşularına, hocalarına, talebesine, âilesine, emrinde olanlara, hükûmete ve devlete, bütün vatandaşlara, dîni ve milleti başka olanlara karşı vazîfeleridir. Herkese iyilik etmesi, eli ile, dili ile kimseyi incitmemesi, kimseye zarar vermemesi, hiyânet etmemesi, herkese fâideli olması, devlete, hükûmete, kanûnlara karşı, hiç ısyân etmemesi, herkesin hakkını, vergilerini hemen ödemesi lâzımdır. Allahü teâlâ, hükûmet, devlet işlerine karışmayı emr etmedi. Hükûmete yardım etmeği, fitne çıkarmamağı emr etdi.] (Işık, 2017: 29).

(Mevâhib)in Zerkânî şerhinde diyor ki, (Hazret-i Abdüllah evlendiği zemân onsekiz ve hazret-i Âmine ondört yaşında idi. (Işık, 2017: 378).

Dâvüd aleyhisselâmın yüz nikâhlısı ile üçyüz câriyesi vardı. Süleymân aleyhisselâmın üçyüz zevcesi ile yediyüz câriyesi vardı. (Işık, 2017: 381).

İslamiyet ve Kadın

(Ni'met-i islâm)da diyor ki, (Hanefî mezhebinde, hür ve bâlig erkekle kadın, iki şâhid yanında evlenebildikleri gibi, birinin veyâ ikisinin de vekilleri, bunların nikâhlarını yapabilir. Vekilin müslimân, âkıl ve temyîz edici olması şarttır. Bâlig ve erkek olması şart değildir. Vekil yaparken, şâhide lüzûm yoktur. Bunun için, zevce zevcine, (Beni her ne zemân boşarsan, beni kendine tezvîce seni vekil etdim) der, zevce de kabûl ederse, bir bâin talâk ile boşayınca, iki şâhid yanında, (Boşadığım filâneyi kendime nikâh etdim) derse, nikâh sahîh olur. [Meşhûr tecdîd-i îmân ve tecdîd-i nikâh düâsını cemâ'at ile okumak bu hükme dayanmaktadır.] Vekil eden de bulunduğu zemân, vekil şâhid yerine geçer. Kız hâzır olunca, bunun velîsi de, şâhid yerine geçer. Bir baba, kızı yok iken, onu mehrsiz nikâh etse, sonra söyleyince, kızı susarsa, sahîh ve mehr-i misl lâzım olur. Bir kimse iki tarafın da, velîsi veyâ vekîli yâhud birine velî, ötekine vekil yâhud bir taraftan asîl, öte taraftan velî yâhud bir taraftan asîl, öte taraftan vekil olabilir. İstedîğini yap denilen vekil, başkasını vekil yapabilir. Bâlig olmıyan çocuğu, velîlerinden yakın olanı nikâhlar. Velî, asebelerdir. Asebe yoksa, ana velî olur. Vekil olmıyan birinin [meselâ bâlig erkek veyâ kızın velîlerinden birinin veyâ yabancının] yaptığı nikâhı, asîl olan işitince red etmezse, sahîh olur. Çocuk bâlig olunca, baba ve dededen başka velîlerin yaptıkları nikâhı red edebilir) (Işık, 2017: 566).

Tekrâr bildirelim ki, nikâhın sahîh olması için, mehrin konuşulması şart değildir. Din câhili olan bir kimse, (İslâm dininde, bir erkeğin evlenebilmesi için, kıza mehr parası vermesi lâzımdır. Kadın, pazar eşyâsı gibi, satılık mal olmakdadır) derse, islâmiyyete iftirâ etmiş olur. İslâmiyyetde mehr parası, evlenmek için değildir. Evliliğin düzenli, mes'ûd olarak devâm etmesi, kadının hak ve hürriyetlerinin korunması, din câhili huysuz erkeğin elinde oyuncak olmaması içindir. Mehr parasını vermek ve çocukların nafaka paralarını her ay ödemek korkusundan erkek, zevcesini boşayamaz. Bu korkunun olmadığı yerlerde, mahkemeler boşanma da'vâları ile dolup taşmaktadır. Bunun için, evlenecek kızın, islâmın güzel ahlâkını ve kadına verdiği kıymeti bilen ve bunlara ehemmiyyet veren erkekten az mikdârda, böyle olmıyandan ise, fazla mikdârda mehr istemesi efdaldır (Işık, 2017: 569).

[Ehl-i sünnet âlimleri, siyâsete karışmamış, hükûmetde vazîfe almamış, yazıları ile, sözleri ile hükûmet adamlarına nasîhat vermişler, onlara hak ve adâlet yolunu göstermişlerdir. Ba'zı câhil din adamları, Ehl-i sünnet âlimlerinin yolundan ayrılarak, devlet işlerine karışmış, asl vazîfeleri olan öğrenmek ve öğretmek se'âdetini ihmâl ederek, kendilerine de, müslimânlara da fâideli olamamışlardır (Işık, 2017: 399).

Kadın, velî olamaz. (Işık, 2017: 791).

Evde, zevcesi yemek pişirirken, çamaşır yıkarken ve evi temizlerken, erkeği sokakda veyâ iş yerinde hoşuna giden çıplak bir kadınla zevk, safâ, hattâ zinâ yapıyor (Işık, 2017: 880).

Zevcesini boşamak da, bu çeşid ikrâhdır. [Mülci olmıyan ikrâh ile kadının başını açmasının câiz olacağı anlaşılmaktadır.] (Işık, 2017: 897).

(Ni'met-i islâm)da diyor ki, (Kefâet, kadının erkekte arayacağı şeydir. Erkek altı şeyde kadından üstün veyâ müsâvî olmalıdır. Aşağı san'atlı erkek, yukarı san'atlı kadına küfv olamaz. Ma'âş, ücret ile çalışmak da böyledir. Fıskı yayılmış olmasa da, fâsık erkek, sâliha kıza, hattâ sâlih kimsenin kızına küfv olamaz. Zevcin, mehr-i mu'acceli ve bir aylık nafakayı verecek iktidârda olması lâzımdır. Böyle erkek, dahâ zengin kadına küfvdür. Bu şartlar, nikâh yaparken bulunmalıdır. Sonra zâil olabilir. Köylü, şehrlî kıza küfvdür. Mehr-i mislden az mehr ile nikâhlanan kızın velîsi, mehri temâmlatabilir veyâ hâkime nikâhı fesh etdirir) (Işık, 2017: 574).

(Ni'met-i islâm)da diyor ki, (Zevce, vaty olunmuş zevcesinin yanında iken, ona hitâben, (Sen benden boş ol), (Ben seni boşadım), (Sen boşsun benden) gibi, (Sarih) açık olan, ya'nî yalnız boşamakda kullanılan bir sözü, şaka olarak veya şaşırarak da söylediği anda, yanında değil ise, mektûb veya vekîli ile bildirince, ma'nâsını bilmesede dahî, bir talâk-ı ric'î vâkı' olur. (Babanın evine git!), (Benden git, murâdına er), (Örtün!), (Başını ört!), (Sen hürsün!), (Kendine koca ara!), (Cehenneme git!), (Sen bana hınzır gibisin), (Senin zevcein değilim), (Ben senden ayıyım), (Sen benden bâinsin) gibi, başka yerlerde de kullanılan sözü, boşamak niyyeti ile söyleyince, veya (Sen bana harâmsın) deyince, bir talâk-ı bâin vâkı' olur. Böyle, birkaç ma'nâda kullanılan kelimelere, (Kinâye) denir. Boşamak kelimesi sarihdir. Bırakmak, terk etmek kelimeleri, kinâye iseler de, boşamak için kullanılmaları âdet olduğundan sarihdirler. Zevcesinin babasına, (Ben senin kızını istemem, kime ister ise varsın) dese ve zevcesi gezmek için izn istedikde, (Ben seni ip ile bağlamadım. Boşsun, git) dese veya (Aramızda nikâh yokdur) veya (Senden geçdim) veya (İstedğin yere gidersin. Bana avret olmazsın) veya (Sana dört yol açıktır. Hangi yolu ister isen anı tut) veya (Var yıkıl git) veya (Artık ben seni istemem. Babanın evine git!), yâhud (Seni boşamak istiyorum) gibi şeyler söylese, boşamak niyyet etmedikçe, talâk olmaz. (Şart olsun), (Dilediğini yap!) sözleri, boşamak ma'nasına kullanılan yerlerde, zevcesine böyle söyleyince, niyyet etmese dahî, bir bâin talâk olur (Işık, 2017: 580-581).

#### BİR İHTİYÂR MÜSLİMÂNIN, KIZINA NASÎHATI VE MÜNÂCÂTI

(...) Ev içinde anne kontrolü, ev dışında baba kontrolü onları, koruyucu melek gibi ta'kîb etmelidir (Işık, 2017: 711).

Bu bölümler ise hem 1979 hem de 2017 baskılarında mevcuttur. Altı çizili ve koyu bölümler ise 1979 baskısında olmayıp, 2017 baskısına eklenmiş bölümlerdir:

Zemânımızın müslimânları, farzları bırakıp, nâfile ibâdetlere sarılıyor, nâfile ibâdetleri yapmağa [meselâ, kadın erkek karışık olarak mevlid okutmağa, câmi' yapmağa, sadaka ve hayrât yapmağa] ehemmiyyet verip, farzları [meselâ beş vakt nemâz kılmayı, Ramezân-ı şerif ayında oruc tutmayı, zekât vermeği, uşr vermeği, borç ödemeği, halâlî, harâmları öğrenmeği ve kadınların, kızların sokağa çıkarken, başlarını, sarkan saçlarını, kollarını, bacaklarını örtmelerini, radyo ve televizyonda, din düşmanlarının imâni ve ahlâkı bozan sözlerini dinlemelerini] hafif ve ehemmiyetsiz görüyorlar (Işık, 2017: 100).

12 — Zevcesinin huysuzluklarını yumuşak karşılamalıdır. Çünkü, kadınlar iğri kaburga kemiğinden yaratılmışdır. Aklları ve dinleri erkeklerden azdır. Erkeğe emânet olunmuşlardır. Güler, tatlılıkla geçinmek için alınmışlardır. [Aklı olan zevce ve zevce, birbirlerini üzmezler. Havât arkadaşını üzme, incitmek, ahmaklık âlâmetidir. Zâlim, huysuz kimsenin havât arkadaşı devâmlı üzülmekle a'sâbı bozulur. Sinir hastası olur. Sinirler bozulunca, çeşitli hastalıklar hâsıl olur. Havât arkadaşı hasta olan bir eş, mahv olmuşdur. Se'âdeti sona ermiştir. Eşinin hizmetinden, yardımlarından mahrûm kalmıştır. Ömrü, onun dertlerini dinlemekle, ona doktor aramakla, ona, alışmamış olduğu hizmetleri yapmakla geçer. Bütün bu felâketlere, bitmiyen sıkıntılara kendi huysuzluğu sebep olmuşdur. Dizlerini döğmekte ise de, ne yazık ki, bu pîşmânlığının fâidesi yokdur. O hâlde, ey müslimân! Havât arkadaşına yapacağın huysuzlukların, işkencelerin zararlarının kendine de olacağını düşün! Ona karşı, hep güler yüzlü, tatlı dilli olmağa çalış! Bunu yapabilirsen, rahât ve huzûr içinde yaşar, Rabbinin rızâsını da kazanırsın!] (Işık, 2017: 601).

Yabancı kızlara, genc kadınlara selâm verilmez. (Işık, 2017: 363).

Resûlullahın "sallallahü aleyhi ve sellem" çok evlenmesinin mühim bir sebebi de, ahkâm-ı islâmiyyeyi bildirmek içindir. Hicâb âyeti gelmeden, ya'nî

**kadınların örtünmeleri emr olunmadan önce, kadınlar da Resûlullah'a gelip, bilmediklerini sorar, öğrenirlerdi. Resûlullah "sallallahü aleyhi ve sellem" birinin evine gitse, kadınlar da gelir, oturur, dinler, istifâde ederlerdi. Hicâb âyeti gelip, kadınların yabancı erkeklerle oturmaları, konuşmaları yasak edilince, yabancı kadınları kabul etmedi. Onların, bilmediklerini, mübârek zevcesi hazret-i Âişeden sorup öğrenmelerini emr evledi. Gelip soranların çokluğundan, hazret-i Âişe, hepsine cevâb yetiştirmeye vakt bulamıyordu.** Bu mühim hizmeti kolaylaştırmak ve hazret-i Âişenin yükünü hafifletmek için, lâzım olduğu kadar hanımı nikâh etdi. Kadınlara âid yüzlerle nâzik bilgileri, müslimân kadınlara, mübârek zevceleri yolu ile bildirdi. Zevceleri bir olsaydı, bütün kadınların ondan sorması güç ve hattâ imkânsız olurdu.] (Işık, 2017: 382).

Başkasının zevcesini nikâh etmek câiz değildir. Kadın boşanmış ise ve iddet denilen zemân geçinceye kadar beklemiş ise, bunu nikâh etmek câiz olur. İddet bâbının sonunda diyor ki, gâib olan, [ya'nî uzak memleketde habs, esîr olan] zevcinin öldüğü veya üç talâk verdiği haberini âdil birinden öğrenen kadın, başkası ile evlenebilir. **Hâkimin, doksan yaşını dolduran gâibin öldüğüne hükm edeceği (Mecelle)nin onuncu maddesi serhinde yazılıdır. (Öldüğünü işitip veya boşadığını bildiren mektûbunu alıp, başkası ile evlendikten sonra, birinci zevci gelirse, ikinci nikâhı bâtlı olur [Ni'met-i islâm]).** Hür erkeğin dörtten, kölenin ise ikiden çok kadın nikâhı altında bulundurması harâmıdır. İkinci kadınla evlenmek için, birinci kadından izn almak lâzım değildir. Birinci kadın râzı olmazsa, hattâ kendimi öldürürüm dese de, erkek ikinci kadını nikâhlayabilir. Fekat, birincinin gönlünü hoş etmesi, hattâ hoş etmek için ikinci nikâhdan vaz geçmesi iyi olur ve sevâb kazanır. Aralarında adâlet yapamazsa, zulm yaparsa, nafaka bulamazsa, bir evlenmek bile harâm olur. (Işık, 2017: 571).

4. Gürkan, S. (2021). Sociological Inferences Deduced from Creative Writing Activities: Analyzing Gender Perceptions and Stereotypes of Children in terms of Child Development. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10-1), 232-242. DOI: 10.14686/buefad.822960. (Index: TR Dizin)
5. Gürkan, S. (2020) Challenging to the Dual Legal System: The Case of The Legal Services of “Sisters in Islam”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13 (72), 1054-1063, (Index: EBSCO, vb. diğer indexler)
6. Gürkan, S. (2020) Türk Kültüründeki Kadın ve Erkek Temsillerinde Barış Manço İmzası. *Journal of World of Turks*, 12 (2), 339-359. (Index: ESJI)
7. Gürkan, S. (2020) Reading the Line Spaces of The Story Completion Tasks: An Evaluation of Gender Equality Course, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 39 (1), 267-282 (Index: TR DİZİN)
8. Perşembe, E., Gürkan, S. (2020) İslam Kadın (ve Aile) İlmihallerinde Evlilik ve Aile Hayatında Kadın, *Journal of World of Turks*, 12 (1), 249-260 (Index: ESJI) (Doktora tezinden üretilmiş makale)
9. Gürkan, S., Perşembe, E. (2020) İslam Kadın İlmihallerinde Kadının Toplumsal Hayattaki Yeri: Kadın ve Erkek İlmihal Yazarları Üzerine Bir Karşılaştırma, *Turkish Studies Comparative Religious Sciences*, 15(2), 211-222. <https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.41505>. (Index: TR DİZİN) (Doktora tezinden üretilmiş 2. makale),
10. Gürkan, S. (2019). Erkek Akademisyenlerin Toplumsal Cinsiyet Rolü Streslerinin İncelenmesi. *Turkish Studies Social Sciences*, 14 (6), 3109-3119. (Index: TR Dizin)
11. Gürkan, S. (2019). Küresel Çevre Sorunları ve Türkiye’de Çevre Eğitiminin Durumu. *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(32), 654-680., Doi: <http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.37027> (Index: SOBIAD, Cite Factor, vb.)
12. Gürkan, S. & Barut, Y. (2019). Gender Jihad or Re-Reading? Upon Islamic Feminism. *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, 14(3), 485-495., Doi: <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.23442> (Index: TR Dizin).
13. Kızıltan, N., Atlı, I. & Gürkan, S. (2019). The Representation of Gender in Turkish As A Foreign Language (TFL) Coursebooks. *Encuentro Journal*, (27), 96-111. (Index: ERIH PLUS)
14. Gürkan, S. (2018). Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Alanında Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(32), 654-680., Doi: <http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.4708> (Index: SOBIAD, Cite Factor, vb.)
15. Gürkan, S. & Gürkan, S. (2018). İlkokul 4. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarının Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bakımından Değerlendirilmesi. *INESJOURNAL Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi*, (18), 103-117., Doi: <http://dx.doi.org/10.16991/INESJOURNAL.1594> (Index: SOBIAD, Cite Factor, vb.)
16. Özdemir, M. B., Gürkan, S. & Barut, Y. (2018). 9-11 Year Old Students’ Perception of Violence Reflected in Their Drawings. *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 21(2), 50-65., Doi: 10.5782/2223-2621.2018.21.2.50 (Index: Web Of Science: ESCI)
17. Kumcağız, H., Aydın Avcı, İ. Talay, T., Gürkan, S. & Kinsiz, D. N. (2018). Samsun Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi’ne Başvuran Şiddet Mağduru

- Kadınların Başvuru Durumları ve Gereksinimleri. MANAS Journal of Social Studies, 7(2), 401-414. (Index: TR Dizin)
18. Gürkan, S. (2018). The Junction Point of Islam and Feminism: SIS (Sisters in Islam), An Islamic Feminist Organization. Journal of World of Turks, 10(1), 273-289. (Index: ESJI, Index Copernicus, vb).
19. Gürkan, S. (2017). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Karagöz Metinlerinde Kadın. Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 12(29), 271-286., Doi: 10.7827/TurkishStudies.12479 (Index: TR DİZİN)
20. Gürkan, S. (2017). Türkçe Çocuk Dergilerinde Toplumsal Cinsiyetin oluşturulma Stratejileri. ASOS Journal Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (2), 510-537., Doi: <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.12160> (Index: SOBIAD, Cite Factor, vb).

## KONGRE BİLDİRİLERİ

1. Perşembe, E., Gürkan, S. (2021). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında COVID-19 Pandemisi ve Suriyeli Kadın Sığınmacılar. The Migration Conference, 6-10 Temmuz 2021, Londra (Sözlü Sunum, Özet Metin Bildiri).
2. Barut, Y.; Gürkan, S. (2021). Okul Öncesi Dönem Çocukları Örneklemine Toplumsal Cinsiyet Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. Uluslararası Avrasya Sağlık Bilimleri Kongres, IEHSC 2021, 17-19 Haziran 2021, Trabzon (Sözlü Sunum, Özet Metin Bildiri).
3. Gürkan, S. (2020). Assessing Marriages Through The Views of Women Who Experienced Early (Child) Marriages. Tokyo Summit 2nd International Conference on Innovative Studies of Contemporary Sciences, 17-19 Ağustos 2020, Tokyo/ Japonya. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri).
4. Gürkan, S. (2019). İlkokul Öğrencilerinin Ailedeki İş Bölümüne Yönelik Algılarının Yazıları Aracılığıyla İncelenmesi. 100. Yıl Eğitim Sempozyumu, 26-28 Ekim 2019, Samsun. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri).
5. Gürkan, S. (2019). Erkek Akademisyenlerin Toplumsal Cinsiyet Rolü Stres Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi. 100. Yıl Eğitim Sempozyumu, 26-28 Ekim 2019, Samsun. (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
6. Gürkan, S. (2019). Farklı Feminist Kuramların Kadın ve Aileye Bakışı. UMTEB 6. Uluslararası Mesleki ve Teknik Bilimler Kongresi, 11-12 Nisan 2019, Iğdır. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
7. Gürkan, S. (2019). Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Erkeklerin Hayatına Yansımaları. UMTEB 6. Uluslararası Mesleki ve Teknik Bilimler Kongresi, 11-12 Nisan 2019, Iğdır. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
8. Gürkan, S. (2018). The Functions of the Legal Services of the Islamic Feminist Organisation "Sisters in Islam" to Tackle Gender Inequality. Uluslararası Kadın Kongresi: Sosyo-Hukuki Perspektifte Kadının Yeri, Samsun. 3-4. (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
9. Gürkan, S. (2018). Türk Edebiyatından Bir Femisid Örneği: Yılanı Öldürseler. Uluslararası Kadın Kongresi: Sosyo-Hukuki Perspektifte Kadının Yeri, Samsun. 45-51. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
10. Gürkan, S. (2018). Combatting with Gender Inequality: The Case of Turkish Academic Field. INCSOS 4-International Congress on Social Sciences, Romanya, 197-209. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)

11. Gürkan, S. (2018). Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Alanında Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. INCSOS 4-International Congress on Social Sciences, Romanya (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
12. Gürkan, S.; Şentürk, Ş. (2018). Kadın Konusundaki Gazete Manşetleri Üzerine Toplumdilbilimsel Bir İnceleme, INSLET 4-International Language Education and Teaching Symposium, Romanya (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
13. Gürkan, S.; Gürkan S. (2018). İlkokul 4. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarının Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bakımından Değerlendirilmesi, INSLET 4-International Language Education and Teaching Symposium, Romanya (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
14. Kinsiz, D.N., Gürkan, S. & Vural, M. (2018). İlkokul Çocuklarının Ev İçi Rollere İlişkin Algılarının Çizdikleri Resimler Üzerinden Değerlendirilmesi. ILTER Öğrenme, Öğretim ve Eğitim Araştırmaları Kongresi, Amasya. 90-100. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
15. Gürkan, S., Kinsiz, D. N. & Vural, M. (2018). Mesleklerin Cinsiyeti Üzerine Niteliksel Bir Çalışma: İlkokul Öğrencileri Örneği. ILTER Öğrenme, Öğretim ve Eğitim Araştırmaları Kongresi, Amasya. 101-106. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
16. Aydın Avcı, İ., Gürkan, S., Öz, Ö. & Çelik Eren, D. (2018). The Impact of Social Gender Awareness Training on Social Gender Role Attitudes of Worker Women. 15th WONCA World Rural Health Conference, Hindistan (Sözlü Sunum, Özet Bildiri).
17. Gürkan, S. (2018). Şiddet ve Sosyal Travmaya Yol Açan Bir Kavram Olarak Toplumsal Cinsiyet. Şiddet ve Sosyal Travmalar Uluslararası Kongresi, Samsun. 253-262. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri).
18. Şentürk, Ş., Gürkan, S., Mocık, C., Erkeç, E. & İlgörmüş, Y. (2017). Özel Eğitime İlişkin Algılar Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme. Uluslararası Katılımlı 27. Ulusal Özel Eğitim Kongresi, Samsun, 140 (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
19. Kinsiz, D. N. & Gürkan, S. (2017). Kadın ve Erkek Üniversite Öğrencilerinin “Erkek” Algılarında Çalışma Hayatının Yeri. I. Uluslararası Kadın Araştırmaları Sempozyumu, Eskişehir. (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
20. Gürkan, S. (2017). Metindilbilim ve Murathan Mungan’ın “Çiçek” Adlı Kısa Öyküsünün Metindilbilimsel Çözümlemesi. 1st International Black Sea Conference on Language and Language Learning, Samsun (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
21. Gürkan, S. (2017). İlkokul Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyete İlişkin Algıları: Samsun Örneği. 9. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi, Ordu. 213-214. (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
22. Gürkan, S. (2017). Dünyada Yükseköğretimde Kadın Görünürlüğü. 9. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi, Ordu, 409-410. (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
23. Gürkan, S. & Kinsiz, D.N. (2017). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencilerinin Göçmenlere Yönelik Metaforik Algıları. VII. Uluslararası Canik Sempozyumu- Geçmişten Günümüze Göç, Samsun, 3, 1973-1984. (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
24. Gürkan, S. (2016). Türkçe Çocuk Dergilerinde Toplumsal Cinsiyetin Oluşturulma Stratejileri. 1. Uluslararası Kadın Kongresi, Ankara. (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)

25. Gürkan, S. & Büyükgöze Kavas, A. (2016). Türkiye’de Kadın Çalışmalarının Akademiye Yansıması. 1. Uluslararası Kadın Kongresi, Ankara (Sözlü Sunum, Özet Bildiri)
26. Topkaya, N., Şahin, E., Gürkan, S., Özkanca, M., & Ünlü S. (2016). Korumacı ve Düşmanca Cinsiyetçiliğin Yetişkin Kadınlarda Cinsiyet Rol Tutumları ve Farklı Cinsiyet Rollerıyla İlişkisi. VI. Uluslararası Canik Sempozyumu- Psikolojik Danışma ve Rehberlik. Hedefe Doğru, Samsun, (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)
27. Gürkan, S. (2016). Osmanlı İmparatorluğunda Kadının Eğitimi (19. Yüzyıl ve Sonrası), V. Uluslararası Canik Sempozyumu: Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın, Samsun (Sözlü Sunum, Tam Metin Bildiri)

### **KİTAP BÖLÜMLERİ, ÇEVİRİLERİ VE ELEŞTİRİLERİ**

1. Gürkan, S. (2021). (Book Review, Garner, J. F., Politically Correct Bedtime Stories- Modern Tales for Our Life and Times, USA, Souvenir Press Ltd, 2011, Expanded Edition)
2. Gürkan, S. (Çev.) (2021). İş Birlikçi Sorgulamalar Arasında Bir Alan Yaratmak. Norman K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln (Eds.) The SAGE Handbook of Qualitative Research içinde, (ss. 753-770). Ankara, Vizetek Yay. ISBN: 978-605-7523-56-3
3. Dilli, Ş. ve Gürkan, S. (2020). Göç ve Din Üzerine 1 içinde, Fransa’da Müslüman Kadınlar ve Feminist Hareketler (ss. 123-137), Yakup Coştu (Der.), London: Transnational Press.
4. Gürkan, S. (2020). (Book Review, Perşembe, E., Identity in Germany- Religion and Integration (Original title: Almanya’da Türk Kimliği- Din ve Entegrasyon), Ankara, Turkey: Araştırma Yayıncılık, 2005). International Journal of Multiculturalism, 1(1), 101-104.
5. Gürkan, S. & Şentürk, Ş. (2019). Kadın Konusundaki Gazete Manşetleri Üzerine Toplumdibilimsel Bir İnceleme”. Sosyoloji Araştırmaları içinde (ss.59-78). Akademisyen Kitabevi, Editör: Cahit Aslan, Basım sayısı:1, ISBN:978-605-258-622-8, Türkçe (Ulusal Bilimsel Kitap).