

Yayın Geliş Tarihi: 07.01.2020
Yayına Kabul Tarihi: 24.02.2021
Online Yayın Tarihi: 31.03.2021
http://dx.doi.org/10.16953/deusosbil.671673

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Cilt: 23, Sayı: 1, Yıl: 2021, Sayfa: 321-346
ISSN: 1302-3284 E-ISSN: 1308-0911

Araştırma Makalesi

GELENEKSEL İSLAM ANLAYIŞINDA KADININ ÇALIŞMASI¹

Huriye TEKİN ÖNÜR*
Emine DÜNDAR**

Öz

Müslüman toplumlarda kadın istihdamının düşük olmasının pek çok nedeni vardır. Bu nedenlerden biri, hatta belki de en önemli nedenlerinden biri, kadının maaş veya ücret karşılığı çalışmak zorunda olmadığı yönündeki geleneksel görüşün toplumsal olarak kabul görmesidir. Şüphesiz ki, bu kabulü kolaylaştıran en güçlü mekanizma ataerkilliktir. Öyle ki, kimi İslami yorumlara göre toplumsal cinsiyet eşitsizliğini dönüştürerek cinsiyetler arasında eşitlik kurma hedefinde olan orijinal mesaj dahi, ataerkilliğin gölgesinde yapılan yorumlar nedeniyle yozlaştırılabilmiş ve cinsiyetler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi daha da pekiştirmenin aracı olarak görülebilmektedir. Bu süreçte bireylerin gündelik hayatlarını düzenleme amacıyla olan dinsel metinlerin temel rol oynadığı söylenebilir ki, İlmihaller de bunlardan biridir. Bu çalışmada, yaygın olarak tercih edilen internet satış sitelerinde en çok satışı gerçekleşen ve geleneksel İslam anlayışını temsil eden 12 adet ilmihâl kitabı, Müslüman kadının çalışma davranışını düzenlemesi bakımından incelenmiştir. Nitel araştırma yöntemi kapsamında içerik analizi yoluyla gerçekleştirilen bu inceleme sonunda elde edilen bulgular şu beş temaya ulaşılmıştır: (i) kadın ve erkeğin ontolojik tanımlanmalarındaki farklılık, (ii) çalışma etkinliğine yüklenen anlam, (iii) kadının çalışmasına yönelik düşünce, (iv) kadının çalışmasına karşı çıkılmasının nedenleri, (v) kadının çalışmasının hangi şartlarda desteklenebileceği.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Çalışma, Geleneksel İslam Anlayışı, İlmihâl.

¹ Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Kadın Hakları ve Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından 4 -5 Ekim 2018 tarihlerinde düzenlenmiş olan 2. Uluslararası Kadın Kongresi'nde sunulmuş olan sözlü bildirinin genişletilmiş halidir.

Bu makale için önerilen kaynak gösterimi (APA 6. Sürüm):

Tekin Önür, H., DüNDAR E. (2021) Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (1), 321-346.

* Doç. Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0002-6957-9124, huriye.onur@cbu.edu.tr.

** Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0002-0432-2272, emine.dundar@cbu.edu.tr.

WOMAN'S EMPLOYMENT IN TRADITIONAL ISLAMIC PERCEPTION²

Abstract

There are many reasons why women's employment is low in Muslim societies. One of these, perhaps the most important one, is the social acceptance of the traditional view that women do not have to work for wages or salaries. Undoubtedly, the most powerful mechanism that facilitates this acceptance is patriarchy. So much so, according to some Islamic interpretations, even the original message, which aims to transform gender inequality and establish equality between the genders, could be corrupted due to interpretations under the influence of patriarchy and could be seen as a means of reinforcing the hierarchical relationship between the genders. In this process, it can be said that religious texts, which aim to regulate the daily lives of individuals, play a major role, and Catechism is one of them. In this study, 12 catechism books, which represent the traditional understanding of Islam and which are the most sold in widely preferred internet sales sites, are examined in terms of how they regulate Muslim women's employment. Within the scope of the qualitative research method, findings obtained from the content analysis provided five themes: (i) the difference between the ontological definition of women and men; (ii) the meaning attributed to the work activity; (iii) perspective on women employment; (iv) the reasons for opposing women employment; (v) on what conditions women employment can be supported.

Keywords: Woman, Work, Traditional Islamic Perception, Catechism.

GİRİŞ

Müslüman toplumlarda kadın istihdamındaki düşüklüğün kendine özgü dinamikleri bulunmaktadır. Bu dinamiklerin önemli bir kısmının, din kurumu etrafında dönen tartışmalarla ilgili olduğu söylenebilir. Zira bu tartışmaların merkezine konumlandırılan Müslüman kadının piyasada maaş veya ücret karşılığında çalışmasının İslam dinine uygun olup olmadığı konusu farklı dini anlayışları beraberinde getirmiş veya farklı dini anlayışlar çerçevesinde konuya farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu anlayışlardan birine göre, İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim, başta ataerkillik olmak üzere pek çok eşitsizliği gidermek ve toplumsal dönüşümü sağlamak amacıyla inananlarına yönelik mesajlar içerir. Bununla birlikte, ataerkil ideoloji ve onun somutlaşmış biçimi olan gelenekten beslenen diğer anlayış ise çoğu zaman orijinal mesajın, yani vahyin anlaşılmasında bozucu etki oluşturarak onu yozlaştırmıştır. Sonuçta, ataerkillikten beslenen eşitsizliklerin ortadan kalkması bir yana, yozlaşmış din anlayışları vasıtasıyla bu eşitsizlikler daha da güçlenmiştir.

Söz konusu anlayışın ürettiği çalışma ideolojisine göre ise, çoğu Müslüman toplumda ev geçindirme sorumluluğu erkeğe verilmiş, kadının maaş veya ücret

² This article is the expanded version of the oral presentation presented at the 2nd International Women's Congress organized by Dokuz Eylül University Women's Studies Research Center on 4-5 October 2018.

karşılığında çalışmak zorunda olmadığı, onun asıl görevinin doğurganlığıyla ilişkili olarak çocuk bakmak ve eşine karşı sorumluluklarını yerine getirmek olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Dahası, kadının çalışmak zorunda olmayışı çoğunlukla dinsel temelli pozitif ayrımcılık olarak sunulmuştur. Oysa *çalışma* kavramının tarihsel süreçte geçirdiği anlamsal dönüşüm dikkate alındığında, kadının çalışmak zorunda olmadığı yönündeki yaklaşımın, günümüzde kadınların çalışma haklarını kullanmalarının önünde bir engel teşkil ettiği görülebilir.

İşte bu çalışma, geleneksel din anlayışına dayalı olarak kadının çalışma hakkının kullanılmasında engel işlevi gören kabulleri tartışma amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bunun için, geleneksel kabullere dayalı olduğu düşünülen bazı ilmihâller nitel araştırma yöntemi kapsamında incelenmiştir. Ancak önce “geleneksel İslam anlayışı” ile “modern İslam anlayışı” arasındaki tartışmanın dayandığı temel kabulleri gözden geçirmenin yararlı olacağı düşünülmüştür. Çünkü gerek Müslüman toplumlarda kadınların kamusal alandaki konumlarını belirlemede, gerekse de buna bir itiraz mahiyetindeki İslami kadın hareketlerinin ortaya çıkmasında söz konusu anlayışların, başka değişkenlerle birlikte etkili olduğu kabul edilmektedir.

GELENEKSEL İSLAM ANLAYIŞI VE MODERN İSLAM ANLAYIŞINA DAİR KISA BİR DEĞERLENDİRME

Tüm dinler, varoluşları gereği, toplumlardaki geçmişten gelen olumsuz uygulamaları ve alışkanlıkları ortadan kaldırma iddiasına sahiptirler. Fakat çoğunlukla binlerce yıllık köklü gelenek, akla ve dinlerin dönüştürme çabasına baskın gelmiş ve onları kısmen veya büyük ölçüde dönüştürmüştür. İslam'ın yorumlanması ve Müslüman bir yaşamın ne şekilde kurgulanması gerektiğine dair tartışmalar da incelendiğinde; geleneğe ve modernliğe bakışın bu kurgularda önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. İslami yorumlarda geçmişe vurgu yapan gelenekçi yaklaşım ile güncel vurgu yapan ve geleneğin vahiy üzerindeki hâkimiyetini kaldırmayı hedefleyen modernist yaklaşım arasındaki tartışma uzun yıllardır devam etmektedir.

Akbulut'a göre Kur'an, Müslüman bireyi tarihin nesnesi olarak değil, öznesi olarak konumlandırmaktadır ve bireyin bir özneye dönüşebilmesi için düzeltilmesi gereken ilk basamak, Müslüman zihnin düşünme biçimi, yani geleneksel Müslüman mantığıdır (2017, s. 14). “Kurumsallaşmış din” olarak kavramsallaştırdığı bu olguyu eleştiren Akbulut (2017, s. 30) İslami ilkelerin yaşama aktarılma biçiminin geleneğin esaretinden kurtarılması gerektiğini belirtir. Düzgün (2018, s. 20) de benzeri bir vurguyla dini tanımlarken dinin, geleneği ve yerel örfü yerelliklerinden kurtaran, onları evrensel insani standartlara yükselten, harekete geçiren bir güç oluşuna işaret eder. Dinler geleneği muhafaza etmezler, aksine onu revize ederler, ona yeni değerler atayarak modernleştirici ve dönüştürücü bir özellik sergilerler. Düzgün ayrıca “dinin kültürel yorumu” sayesinde farklı coğrafyaların ve çoklu kimliklerin

birikimini dikkate alan bir din anlayışı geliştirmenin de mümkün olduğunu belirtir. Ona göre tarihin herhangi bir kesitinde yaşanmış olan İslam'ın tezahürü ile İslam'ın kendisini birbirinden ayırarak reel olana değil, ideal olana odaklanacak olan bu din anlayışı yalnızca Müslümanları değil, bütün insanlığı kapsayan bir anlayış olacaktır (2017, s. 58). Kırbasoğlu (2014, ss. 65-67) da *Üçüncü Yol Mukaddimesi* adlı eserinde, günümüzdekinden farklılık arz eden tarihi şartlarda gelişen klasik Ehl-i Sünnet öğretisinin değişmeden bugünün ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini savunmuş ve “durgun suları bulandırma” amacını ortaya koymuştur. *Destursuz Çağa Girenler* adlı eserinde ise, bizim çalışmamızın temel argümanı ile örtüşecek şekilde, piyasadaki ilmihâllerin çoğunluğunun “İlm-i Hâl= Hâl, mevcut durum bilgisi” olmaktan ziyade “İlm-i mâzî= geçmişe ait, geçmişin bilgileri”ni içeren ve günceli yakalayamamış eserler olduğunu belirtmiştir (Kırbasoğlu, 2016, s. 75).

Geleneksel ve modern İslam anlayışları arasındaki bu tartışma, iki görüşü de tümüyle kabul ya da ret etmeyen üçüncü bir yol arayışını ortaya çıkarmıştır. Nitekim Öztürk, bu iki eğilim arasında konumlandırılabilir üçüncü bir eğilimin varlığına dikkat çekmekte ve bu eğilimin çağdaşlığı yadsınamaz bir olgu, verili bir durum olarak gördüğünden söz etmektedir. Bu olgusallık içinde Müslümanlığı korumanın reel / aktüel imkânını arayan Öztürk geleneğe sahip çıkmak ile gelenekçi olmak arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre gelenek ve geleneğe sahip çıkmak önemlidir; ancak, gelenekçilik “*şimdiye ilişkin projelerinde şimdiyi ya da verili durumu hesaba katmaksızın, geçmişi mevcut haliyle bugüne ve yarına taşımayı hedefleyen, geçmiştekine paha biçilemez bir kıymet atfeden ve dolayısıyla geleneği fetişleştiren bir zihniyet*” olduğu için eleştirilebilir (Öztürk, 2017, ss. 8-10).

Yine eleştirel bir bakışla Taslamam (2017) da “*Tarihselcilik: Çelişkiler Batağında*” adlı eserinde hem atalarını kutsallaştıran “gelenekselciler”in, hem de Batı medeniyetini kutsallaştıran “tarihselciler”in Kur’an’ı değerlendirebilme yetkisine sahip olmadığını ileri sürer.

Geleneksel İslam anlayışı ile modern İslam anlayışı arasındaki bu tartışmalar, hiç şüphesiz kadınları konu edinen tartışmaları da doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Bu nedenle Müslüman toplumlarda kadınların konumlarına ve istihdama katılımlarına dair genel bir tartışma yürütmenin de faydalı olacağı düşünülmüş ve aşağıda bu tartışmaya yer verilmiştir.

MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA KADIN

Kadınların kamusal alandaki varlıklarını / konumlarını etkileyen din faktörü dışında; tarihi, kültürel, sınıfsal ve bireysel birçok faktörden söz edilebilir. Din faktörü dışındakiler aynı zamanda toplumların tecrübe ettiği din anlayışlarını da etkiler ve farklılaştırır. Tam da bu nedenle, tüm Müslüman toplumlar için birebir tecrübe edilen bir din biçiminden söz edebilmesi mümkün değildir. Bu durum tarihselliği, toplumların kültürlerini, sınıfsal analizleri ve dinin toplumlarca farklı

yorumlarını hesaba katmadan yapılacak olan Müslüman toplumlarda kadın” analizlerinin birçok yönden eksik kalmasının gerekçesini oluşturur.

Müslüman toplumlarda ataerkilliğin kadınların ekonomik olarak erkeklere bağımlılığını doğuran üretim ilişkilerinde aranması gerektiğini düşünen Kandiyoti, (1997, s. 62) Türkiye’de kırsal alandaki geleneksel erkek ayrıcalığının 1950’lerden sonra hız kazanan kentleşme sürecinde pazar ekonomisinde de devam ettiğini savunmaktadır. Ona göre Türkiye’de ve Tunus, Fas, Cezayir, Irak, Lübnan gibi Ortadoğu ülkelerinde bağımsızlık mücadelesinden sonra kurulmuş devletler, aileyle ilgili yasalar çıkarmalarına ve eğitim, istihdam, nüfus politikası gibi konularda müdahaleci politikalar uygulamalarına rağmen kadınların bağımsızlaşmasına çok sınırlı bir etki yapabilmişlerdir. Kandiyoti, bunun nedeninin kadınların bağımsızlaşması için alınan önlemlerin demokratikleşme ve kadınların kendi çıkarlarını özerk olarak savunabilecekleri sivil toplumun oluşumuyla paralel gitmemesinde, hatta bu önlemlerin tepeden inmece ve otoriter rejimlerin uygulamalarının bir parçası görünümünde olmasında aramaktadır (1997, s. 100). Öte yandan Kandiyoti (1997, s. 119) bu toplumlarda ataerkil düzenin devamlılığına imkân veren *klasik ataerkillik* kavramını kullanmaktadır. Bu kavram, ataerkilliğin kadınlar tarafından yeniden üretiminin maddî koşullarına işaret eder.

Mernissi ise geleneksel İslam’ın, Hıristiyanlıktan farklı olarak, *etkin kadın cinselliğini* reddetmemekle birlikte, onun dışavurumunu kontrol altına aldığını belirtir (1995, ss. 55-56). O, cinsiyete dayalı işbölümü kapsamında kadının ev içi alana (özel alan), erkeğin ise ekonomik alana (kamusal alan) ait görülmesini bu kontrol çabasının tezahürü olarak değerlendirir. Şayet kadın para kazanmak için ev dışında çalışmak isterse, ev içi alanda kalması gereken cinselliğini meta olarak piyasaya sunabileceğinin düşünüldüğünü ileri sürer (Mernissi, 2003, s. 102). Böylece Mernissi kadının toplumsal olarak ev içi alana hapsedilmesinde etkili olan ataerkil ahlâk anlayışına göndermede bulunur.

Mernissi’nin (1995, s. 65) geleneksel İslam’ın kadına bakışıyla ilgili olarak *etkin kadın cinselliğiyle* ilişkilendirdiği diğer konu kadının *fitne* olarak kabul edilmesidir. Fitne kavramını Kasım Amin’e dayandırarak açıklayan Mernissi kavramın iki anlamı üzerinde durur. Bunlardan ilki düzensizlik ve kargaşadır; diğeri ise, erkeğin öz denetimini kaybedecek kadar güzel kadındır. Her iki anlam da kadının tecrit edilmesi sonucunu doğurur. Ancak kadının tecrit edilmesi kadını değil, erkeği koruyan bir düzenlemedir. Bu noktada Mernissi, kendi düşüncelerini temellendirmek üzere geleneksel İslam anlayışının temsilcilerinden Gazali’yi eleştirir. Gazali’ye göre kadın, karşı konulmaz bir cinsel istek sahibidir. Onun bu arzusunu tatmin etmek erkeğin toplumsal görevleri arasındadır. Diğer bir ifadeyle Gazali’de toplumsal düzenin güvenliği kadının iffetine, yani onun cinsel arzusunun doyurulmasına bağlıdır. Kadın kendisini kocasıyla sınırlarsa ve başka erkekleri haram ilişkiye davet ederek fitne ve kargaşa yaratmazsa toplumsal düzenin sürekliliği sağlanmış olur (Mernissi, 1995, s. 67).

Sabbah (1995) da Mernissi'ye yakın bir bakış açısıyla Müslüman toplumlarda kadının konumunun erkeğe göre daha geri oluşunu, kadının ya zevk nesnesi (dinsel erotik söylem) ya da yasa öznesi (Ortodoks söylem) olarak görülmesine bağlar. Her hâlükârda kadın, erkeğin erotizm ve iktidar alanında doyuma ulaşmasını sağlayan bir nesneye indirgenmektedir. Sonuçta kadın ya ayartıcı ve kontrol altına alınması gereken *şeytanî bir simge* ya da eğitim, istihdam, ücret, sendikalaşma, doğum kontrolü, vs. gibi alanlarda daha fazla görünür olmasının sağlanmasıyla *modernliğin simgesi* olma işlevini üstlenmektedir (Sabbah, 1995, s. 168). Berktaş da (2000, ss. 148-149) Müslüman toplumlarda Kur'an, sünnet ve hadisler temelinde inşa edilen özne erkek ile nesne kadın arasındaki güç ilişkilerinden söz ederken sık sık Sabbah ve Mernissi'ye atıfta bulunur ve İslami dinsel söylemin bedeni ve bedensel arzuyu -özellikle de kadın bedenini-yönlendirme ve denetleme amacı güttüğünü iddia eder. Kısacası Müslüman toplumlarda boşanmadan, eğitime; tecritten çalışma hayatına kadar pek çok konuda kadının konumunun kadın bedenini ve cinselliğini kontrol altında tutma anlayışlarına ilişkin içerimleri bulunmaktadır (Imam, 2004, s. 79).

Müslüman toplumlarda kadının konumuna dair özcü diskurun eleştirisini yapanlar kadınlar olduğu gibi bu diskurun reddi de yine Müslüman kadınlardan gelmektedir. Bu ret, önce, Endonezya'dan Fas'a, Suudi Arabistan'dan Orta Avrupa'ya ve Sahraaltı Afrika'ya kadar Müslüman toplumlarda kadınların bir sosyo-kültürel heterojenliği temsil etmesine; sonra da kadınlara yönelik ayrımcılığın evrensel bir olgu olmasına dayanır (Lamrabet, 2014, s. 52). Kaldı ki bugün Müslüman kadınlar açısından esas problem, Kur'an'ın özgürleştirici mesajına ve peygamber geleneğine rağmen kadını değersizleştiren bir kültürün kurumsallaşmış olmasıdır. O nedenle, kadın bakış açısıyla kutsal metnin yeniden okunması gerekmektedir (Lamrabet, 2014, s. 56; Ali, 2015, ss. 244-245³). Zira Kur'an'ın ataerkil okunması olgusu ile İslam'ın ataerkil bir din olarak gösterilmesi olgusu birbiriyle bağlantılıdır (Barlas, 2014, s. 72).

Türkiye'de bu gerekliliğe daha önceleri işaret etmiş isim olarak Şefkatli Tuksal akla gelmektedir. O, çalışmasında (2001) hicri IV. asrın ilk yarısına kadar olan dönemde oluşturulmuş hadis literatürünü inceleyerek ataerkil geleneğin izini sürmüş ve binlerce yıl süren bu geleneğin etkili olduğu hadislerin, Kur'an'ın insana dair temel ilkeleriyle ve Peygamberin genel anlayışı ile çeliştiği sonucuna ulaşmıştır.

Bu çerçevede, Müslüman toplumlarda kadının çalışmasını açıklamak üzere ortaya çıkmış, birbirine zıt fakat gerçekliği tek yönüyle ele almaları nedeniyle

³ Ancak Kesia Ali (2015, s. 245), kutsal metnin yeniden -feminist- okunmasının gerekliliğini ifade ettikten sonra "Tıpkı klasik müfessirlerin ailede ve toplumda erkek üstünlüğünün ve hakimiyetinin doğallığı hakkındaki varsayımlarıyla kendilerini kör ettikleri gibi, feminist yorumcular da eşitliğe adanmış olmakla ve de 'adalet için eşitlik zorunludur' varsayımı ile körleşmemeye dikkat etmelidirler" uyarısını da yapmaktadır.

sınırlılık konusunda ortaklaşan iki eğilimin varlığından söz edebilmek mümkündür.⁴ Bu eğilimlerin ilkinin temsil eden ve dinlere veya İslam dinine mesafeli duruş sergileyen bazı feminist araştırmacılar, Müslüman toplumlarda kadının çalışma hakkının kullanımı bakımından erkeğe göre geri planda bırakılışını dini gerekçelerle açıklamakta, kadınların özel alana hapsedilmesindeki belirleyici faktörün ataerkil İslam yorumu olduğunu ileri sürmektedirler (Sabbah, 1995; Arat, 1996; Saadavi, 1991; Berktaş, 2000; Mernissi, 1995; Mernissi, 2003). Buradan hareketle geleneğin yanı sıra, dinin temel metinlerinin ataerkil yorumuna karşı eleştirel bir tavır sergilemişlerdir.

İkinci eğilimi temsil edenlerin temel yaklaşımı, kadınların maaş veya ücret karşılığında çalışmak zorunda olmadığı yönündeki iddialarının dini gerekçelerle temellendirilmesi ve bu durumun Müslüman kadına yönelik bir ayrıcalık olarak sunulması üzerine kurulmuştur (Beşer, 2003; Kara, 2013; Karaman, 2015; Topaloğlu, 2013; Bulaç, 2014). Bu araştırmada incelenen ilmihâl yazarlarının da dâhil olduğu bu ikinci eğilimin yani geleneksel İslam anlayışının savunucuları, söz konusu düşüncelerini *kadınları kamusal alanın taşıdığı tehlikelerden koruma ve onları fitratlarının gereği olan işleri yapmaya yöneltme* gerekçesiyle meşrulaştırır. Ancak bu meşrulaştırma çabasının kadınların özgür iradelerine dayanarak çalışma talepleri ile potansiyelleri ve imkânları ölçüsünde üretme taleplerini görmezden geldiği açıktır. Hakların kullanımında sadece cinsiyet kaynaklı dezavantajlara sahip olmanın gerekçesinin din üzerinden açıklanması ve dahası savunucularınca bu açıklama biçimlerinin tartışılmaz görülmesi kadınların kamusal alan tecrübelerini sınırlandırmaktadır. Zira kamusal alanın dışına itilmek, üstelik kadın tarafından bunun sorgulanmadan kabul edilmesini beklemek “mümin kadın olma”nın gereği olarak görüldüğü için, beklentilere uygun davranmayan kadın doğrudan “din dışı” davranmakla itham edilegelmiştir⁵. Bununla birlikte Müslüman toplumlarda çoğu kadın, bütün bu süreçlerin her zaman pasif izleyicisi olmamış, aksine dönüştürücüsü olmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, Müslüman toplumlardaki İslamcı kadın hareketlerinin batı toplumlarındakinden ayrıldığı temel noktanın da belki burada aranması gerekmektedir. Zira İslamcı kadın hareketleri “dine rağmen” değil, dinin

⁴ Müslüman kadının toplumsal konumunu ele alan “feminist” çalışmalara dair bir sınıflandırma da Güç (2019, s. 399) tarafından “seküler Müslüman kadınlar” ile “İslâmî hayat görüşüne sahip kadınlar” şeklinde yapılmıştır. Geniş bilgi için bakınız: Güç, A. (2019). “İslâmî Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi”. *Milel ve Nihal*, 16(2), ss. 393-417.

⁵ Bu durumu ifade etmek üzere Albayrak (2019, s. 22) “çifte meşruiyet krizi” kavramını kullanmaktadır. Bu kavramla Müslüman kadının bir taraftan sekülerist oryantalist bakış diğer taraftan da dini görüşlerle desteklenen kültür bağımlı söylem arasında kalmışlığı ifade edilmektedir. Sonuç itibarıyla Müslüman kadın çifte mağduriyet yaşamak durumunda kalmakta, ya yeterince modern olmamakla ya da yeterince dindar olmamakla suçlanmaktadır.

kendilerine verdiği hakların kullanımını “Müslüman erkeğe rağmen” elde etme amacıyla olmuşlardır (Şefkatli Tuksal, 2001, s. 21; Bilgin, 2005, ss. 80-81; Göle, 2001, s. 154; Çakır, 2000, s. 39; Çayır, 2015, s. 121 vd.; Aktaş, 2005, ss. 10-11, Saktanber, 2012, s. 267).

İşte İran’da 1906, Osmanlı İmparatorluğu’nda 1908, Afganistan’da 1923 tarihli anayasal reformlarla ilk kez kamusal alana çıkma, siyasal gösterilere katılma, dergi ve gazetelerde görüşlerini ifade etme hakkını elde eden Müslüman kadınların (Bora, 2010, s. 54) bu haklarını kullanmalarına yönelik tepkilerin sırtını dayadığı bu geleneksel din anlayışı, çalışma hakkının kullanımında Müslüman kadınları sınırlandırma isteğini günümüzde de sürdürmektedir. Halen, bu çalışmada incelendiği üzere, bazı ilmihâllerde kadının fıtratı gereği “ikincil konumda” ve “eksik” varlık olduğu anlayışı dile getirilmektedir. Bu anlayış, yukarıda da bahsedilmiş olduğu gibi, bazı dindar muhafazakârları İslamcı feminist harekete yöneltmiştir. Bu hareket Müslüman kadınların neyin ataerkiden, neyin dinden kaynaklandığını ayırt etmelerine, cinsiyetler arası eşitliğin, çeşitli toplumsal imkânların ve kendi potansiyellerinin farkına varmalarına yardımcı olmaktadır. (Badran, 2014, s. 48).

İlk olarak Mısır’da Kasım Emin’in *Tahrir’ül Mer’e* adlı eseri ile ortaya çıkan İslamcı feminist hareket, son yıllarda doğu Müslüman toplumlarında ve batıda yaşayan Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Söz konusu hareketin gelişiminde İran’da *Zanan* dergisi, Malezya’da “*Sisters in Islam*” grubu, Endonezya’da “*Rahima Foundation*” adlı vakıf etkili olmuştur. Ayrıca; Fas’ta Esmâ el Murâbit, Irak’ta el-Hâcce Nihal Emced ez-Zehâvî, Pakistan’da Nazya Seyid ve Esmâ Barlas, Mısır’da Leyla Ahmed, Dr. Zeynep Rıdvân, Emel Abdülhadî ve Nevâl es-Sa’dâvî, Bangladeş’te Rukiye Şekâvet Hüseyin ve Dina Sıddîkî, Fas’ta ise Fatıma el-Mernîsî gibi isimler İslamcı feminist düşünceye önemli katkılar sağlamıştır (Gürhan, 2010, s. 372). Türkiye’de ise Hidayet Şefkatli Tuksal ve Hafsa Fidan ile Başkent Kadın Platformu Derneği, İslamcı feminizme katkı sağlayan isimler arasında anılabilir. Anwar (2014, ss. 128-129), bir başkaldırı hareketi olarak nitelendirdiği İslamcı feminizmin ortaya çıkma gerekçelerini şu şekilde açıklamıştır:

“Dinimizi yeniden keşfetmeye, tanımlamaya ve İslam’ın ne olduğuna, nasıl sistematikleştirildiği ve uygulandığına dair bir anlayışın –günümüz kadınlarının gerçekliklerini ve tecrübelerini de dikkate alarak- oluşturulmasına katkıda bulunmaya hakkımız olduğuna sonuna kadar inanıyoruz. Uzun yıllar boyunca, erkekler kadın olmanın nasıl bir şey olduğuna, kadınların nasıl olması gerektiğine bizim yerimize karar vermiştir. Dini, bizi toplumun çizdiği sınırlar içine hapsetmek için kullanmış, böylece bizi ikinci sınıf insana indirgemişlerdir. Fakat artık kadınların eğitim gördüğü, dünyayı gezdiği ve gitgide güçlü ve sorumluluk sahibi pozisyonlara sahip olduğu bir çağda yaşıyoruz... Günümüz kadınları, ataerkil toplumun

değerlerine, kocanın, babanın, ağabeyin doğuştan sahip olduğu ayrıcalıklı güç ve otoriteye, eşinin, kızının, kız kardeşinin bu otoriteye boyun eğmek zorunda olmasına başkaldırmaktadır.”

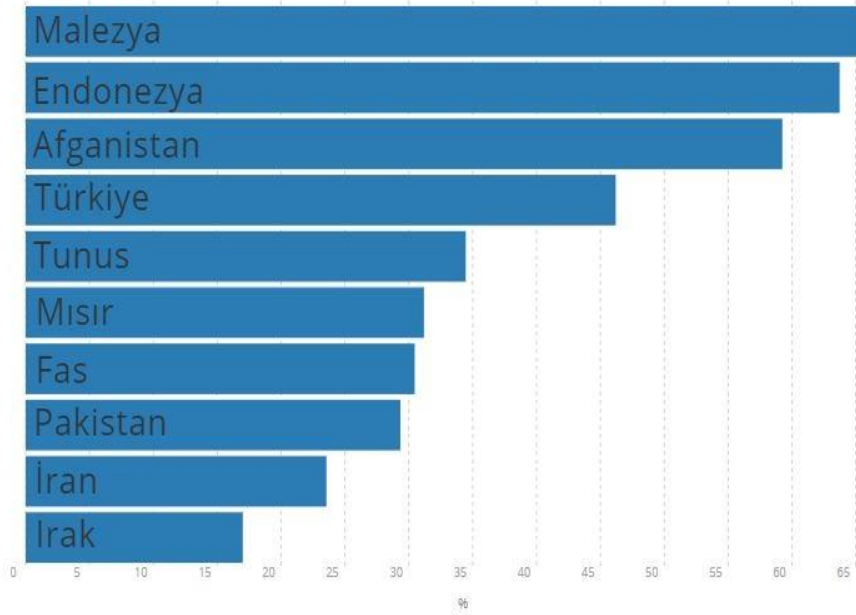
İslamcı feministler Müslüman dünyadaki kadın sorununu, batılı feminist söylemi de dikkate alarak tartışmaya başlamış, şiddet yanlısı olmayan, sivil inisiyatiflere açık, müzakere edilebilir bir İslam yorumunun küreselleşme bağlamında yeniden şekillenişinde rol oynamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda hem hareket içinde erkeğe bağımlı görülen geleneksel Müslüman kadın profilini, hem de oryantalist perspektifin çizdiği “ezilen” Müslüman kadın modelini eleştirmişler ve kadın hakları konusunda yeni açılımların meydana gelmesine katkı sağlamışlardır (Şahin Aynur, 2013, s. 91; Yılmaz, 2015, s. 108).

Şekil 1’deki verileri bu İslamcı feminist çaba ile onu sınırlandırmaya çalışan geleneksel anlayışın gücü çerçevesinde değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Bazı Müslüman ülkelerde kadınların erkeklere oranla işgücüne katılım durumları incelendiğinde (Şekil 1), kadınların erkeklere göre dezavantajlı konumda oldukları görülecektir. Şekilde ilginç bulunabilecek verilerden birinin kadın istihdamı konusunda Afganistan’ın Türkiye’den daha iyi bir konumda olduğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu grafik, istihdam edilen kadınların eğitim durumları ve istihdam edildikleri sektörler hakkında bilgi vermemektedir. Afganistan’da kadınların büyük çoğunluğunun tarım sektöründe istihdam edildiği (Akdemir vd., 2019, s. 195), diğer taraftan dünyanın pek çok ülkesinde kadınların erkeklere oranla eğitime katılabilme imkânları ve istihdam edildikleri sektörler göz önünde bulundurulduğunda bu durumun mahiyeti anlaşılır hale gelecektir.

Türkiye’de 2017 yılında 15 yaş ve üzeri istihdam edilenlerin toplam oranı %47,1 iken bu oran erkeklerde %65,6 kadınlarda ise %28,9’dur (TÜİK, 2018). Kadın istihdamının erkek istihdamının yarısından dahi az olmasında, birçok etmenin yanı sıra, hiç şüphesiz kadının çalışmasını Müslümanlık adına kaygı veren bir durum olarak gören geleneksel din anlayışının da etkisi olduğu düşünülebilir. Türkiye’de kadının çalışma davranışının özel alanla sınırlandırılması gerektiği yönündeki geleneksel anlayışın, ilmihâl kitaplarında savunulmakta oluşu, bu düşüncenin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Müslümanlar için “gündelik hayat bilgisi” niteliğinde olan ilmihâller, yaşam tarzını dini referanslara göre oluşturmaya gayret eden ailelerde bir başvuru kitabı olarak bulundurulabilmektedir. Özellikle “kadın ve aile” için yazılmış olan ilmihâllerin gerek cinsiyetler arası iş bölümünü gerekse de her bir cinsiyet kategorisinin toplumsal konumunu belirleyen dinsel düşünceyi yansıtması bakımından önemli olduğu düşünülebilir. O nedenle sosyolojik olarak analiz edilmeleri de önem taşımaktadır.

Şekil 1: Müslüman Ülkelerde Kadınların Erkeklerle Oranla İşgücüne Katılımı (%), 2018.



Kaynak: World Bank, 2018.

YÖNTEM

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem kapsamında farklı yazarlara ait 12 ilmihâl kitabı, kadının çalışmasına yaklaşımları bağlamında incelenmiş ve elde edilen veriler, içerik analizi yoluyla çözümlenmiştir. Değerlendirme elle yapılmış, herhangi bir bilgisayar programından yararlanılmamıştır.

Çalışma kapsamında incelenen ilmihâller alfabetik sırayla şunlardır;

1. Döndüren, H. (2015). *Delilleriyle Aile İlmihâli*. Erkam Yayınları, İstanbul.
2. El-Minavi, K. M. (2013). *İslam'a Göre Kadın Hakları*. Guraba Yayıncılık, İstanbul.
3. Emre, M. (2015). *İslam'da Kadın ve Aile*. Bedir Yayınevi, İstanbul.
4. Haner, R., Çayıroğlu, Y. ve Avcı, A. (2015). *Kadın ve Aile İlmihâli*. Işık Yayınları, İzmir.
5. Kara, A. (2013). *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihâli (Güncel Konularla)*. Ensar Neşriyat, İstanbul.

6. Karaman, H. (2015). *Aile İlmihâli*. Timaş Yayınları, İstanbul.
7. Kasadar, M. ve Akkiraz, S. (2014). *Delilleriyle Kadın ve Aile İlmihâli*. Ravza Yayınları, İstanbul.
8. Konyevi, S.M. (2012). *Hanefî ve Şafîî Mezheplerine Göre Kadın ve Aile İlmihâli*. Reyhani Yayınları, İstanbul.
9. Paksu, M. (2015). *Kadın ve Aile İlmihâli*. Nesil Yayınları, İstanbul.
10. Selvi, D. (2013). *Delil ve Örnekleriyle Kadın ve Aile İlmihâli*. Semerkand Yay., İstanbul.
11. Şahin, A. (2012). *Yeni Aile İlmihâli*. Cihan Yayınları, İstanbul.
12. Topaloğlu, B. (2013). *İslam'da Kadın*. Ensar Neşriyat, İstanbul.

İncelenmek üzere bu ilmihâllerin örnekleme dâhil edilmesinin nedeni, örneklem seçiminin yapıldığı tarih itibarıyla (Haziran, 2018) popüler internet kitap satış sitelerinde satışı devam eden ve satış rakamları itibarıyla yoğun şekilde tercih edilen kitaplar olmasıdır. Dolayısıyla, gündelik hayatını dinsel referanslara göre düzenleme çabasında olan dindar/muhafazakâr çevrelerin dini öğrenmesinde bu ilmihâllerin potansiyel etkileri dikkate alınmıştır.

Bu çalışmada kadının çalışma hakkının kullanımına dair yaklaşımı ortaya koymak üzere, cevabı aranan sorular şunlar olmuştur:

- İlmihallerde kadın ve erkeğin ontolojik olarak tanımlanmasında farklılık var mıdır, varsa bu nasıl bir farklılıktır?
- Çalışma etkinliğine yüklenen anlam, kavramın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği anlamsal dönüşümüne uygun olarak bir değişime uğramış mıdır? Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, ilmihâllerde çalışma etkinliği bir “görev, zorunluluk” olarak mı görülmekte, yoksa sosyal ve psikolojik tatmin boyutu da olan bir “hak” olarak mı kabul edilmektedir?
- Kadının çalışması onun görevi olup/olmaması kapsamında mı değerlendirilmektedir, yoksa temel insan haklarından biri olarak mı görülmektedir?
- Kadının çalışmasına karşı mı çıkılmaktadır, yoksa kadının çalışması desteklenmekte midir? Karşı çıkılıyorsa bu hangi gerekçelere dayandırılmaktadır?
- Kadının çalışmasının onaylandığı durumlar var mıdır? Varsa bu, genel, yaygın bir onay mıdır, yoksa belli şartlarla sınırlandırılmış mıdır? Bu şartlar/sınırlar nelerdir, günümüz toplumları dikkate alındığında söz konusu şartların uygulanabilme imkânından söz edilebilir mi?

Yukarıdaki sorulara ilmihâllerde karşılık gelen cevaplar, analiz sonunda aşağıdaki temalara ulaşılmasını sağlamıştır:

- i. Kadın ile erkeğin ontolojik tanımlanmalarındaki farklılık
- ii. Çalışma etkinliğine yüklenen anlam
- iii. Kadının çalışma etkinliğine katılımına bakış
- iv. Kadının çalışmasına karşı çıkılmasının nedenleri
- v. Kadının çalışmasının hangi şartlarda desteklenebileceği

BULGULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kadın ve Erkeğin Ontolojik Tanımlamalarındaki Farklılık

İlmihallerde, kadın ve erkeğin ontolojik olarak ne şekilde tanımlandıkları incelendiğinde, erkeğin *asıl insan* olarak birincil konumda kadının ise erkeği tamamlamak ve onun hayatını güzelleştirmek için yaratılmış, ikincil konumda bir varlık olarak betimlendiği görülmektedir.

Bu durumun izleri takip edildiğinde Eski Ahit'e ulaşmak mümkündür. İlk kadının yaratılışını erkeğin yalnız olmasının iyi olmayışı ve bir yardımcıya ihtiyaç duyması ile açıklayan Eski Ahit, Adem'in kaburga kemiğinden yaratılan bir kadın tasviri yapar. Asıl varlık olan erkek ve ondan/onun kaburga kemiğinden türemiş olan kadın anlatısı, Kur'an'ın hiçbir yerinde doğrudan geçmemesine rağmen, Müslüman toplumlarda da ataerkil kültür vasıtasıyla yaygın şekilde benimsenmekte ve rivayetler yoluyla yeniden üretilmektedir.

Kadının ontolojik olarak ikincil varlık oluşunu, kimi ilmihâllere göre çocuğun oluşumunda bile görebilmek mümkündür. Örneğin *Kadın ve Aile İlmihâli*'nde (Paksu, 2015, s. 40) "*Çocuğun oluşumuna sebep olan sperm erkekten geldiğinden, baba birinci derecede rol oynar*" denilmiştir. İnsan yavrusunun oluşumunda erkek ve kadının eşit düzeydeki rolünü "tamamlayıcılık" ilkesiyle açıklamak varken, buradan bir erkek üstünlüğü çıkarmanın bilimsel tavır alışla uzaktan yakından alâkası olmadığı açıktır. Bu çabanın, olsa olsa kadının ikincil konumuna dinsel dayanak aramayla ilgisi olduğu düşünülebilir. Öte yandan, kadının temel olarak annelik işlevi üzerinden tanımlanıyor oluşu da dikkate değer ayrı bir noktadır. İncelenen ilmihâllerin bir diğerinde de benzeri bir bakış açısıyla "*kadın ya annedir ya da anne adayıdır*" denilmek suretiyle anneliğe indirgenmiş olan kadına başka bir alan tanımlanmamıştır (Selvi, 2013, s. 43).

Hristiyanlık anlayışında cennetten düşüşün nedeni olarak gösterilen ve günah ile özdeşleştirilen kadın imgesinden farklı olarak, Kur'an'da cennetten kovulmaya neden olan özne Havva değil, şeytandır (Köse, 2012, s. 67). Bu bağlamda günahla kurduğu ilişki bakımından Hristiyanlıktakine göre daha masum olarak tanımlanabilecek kadın imgesi, yaratılışı gereği daha uyumludur ve eşinin meşru isteklerine uymakla yükümlüdür (Emre, 2014, s. 400; Konyevi, 2012, s. 65). Konyevi'ye göre kadın; "*kocasının vücudunun ayrılmaz bir parçası, hayat arkadaşı, huzur ve rahat vesilesi, sevgi ve şefkat mastarı ve saadet müsteşarıdır*" (2012, s. 66). Bununla birlikte kadınlar ilmihâllerde sıklıkla, erkeğin kendisine göz kulak olmasına muhtaç, narin ve zayıf varlıklar olarak anlatılmaktadır. Bu durumu El-Minavi "*dişi, sürekli olarak kendisine bakacak, kefil olacak ve koruyup gözetecek birine ihtiyaç duyar*" şeklinde ifade etmektedir (2013, s. 75).

İlmihallerde kadının ontolojik olarak tanımlanma biçimi, arzulanan / ideal kadın tanımlamalarını da etkilemiştir. Örneğin Emre'ye göre bir erkek "alacağı"

kadında; dindarlık, itaatkârlık, anne olabilme yetisi, bekâret ve asalet gibi özellikler aramalıdır (2015, ss. 22-27).

İncelenen ilmihâllerin neredeyse tamamında erkeği tanımlarken “reis” kelimesinin kullanılması da dikkate değer bir başka noktadır. Ailenin reisinin erkek olduğu konusunda da bir uzlaşma mevcuttur. Örneğin *Kadın ve Aile İlmihâli*’nde “*dinimizde ve örfümüzde erkek, evin reisidir... Bu reislik ona bizzat Allah tarafından verilmiştir... Kadın, kocası kötülüğü emretmediği sürece ona itaatle mesuldür zira reise itaat şarttır*” denilmektedir (Haner vd., 2015, ss. 201-203). Böylece aile reisliğinin erkek tarafından temsil edilişi, erkeğin fitratına dayandırılmaktadır. Karaman da *Aile İlmihâli*’nde “*Reislik daha ziyade ailenin dışı karşı temsilinde ve korunmasında kendini gösterdiğine göre, yaratılıştan gelen vasıflarıyla erkeğin buna daha uygun olduğu ortadadır*” ifadesiyle erkeğin yaratılıştan gelen özellikleri nedeniyle ailenin temsilini ve korumasını üstlenmesi gerektiğini belirtmektedir (Karaman, 2015, s. 95).

Sonuç olarak ilmihâllerde kendi için varlık olarak algılanmayan kadınlar, fitratları gereği ancak bir erkeğin himayesinde buldukları sürece kendini mutlu ve güvende hissedebilen zayıf varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Benzeri bir bulguya Çetin’in (2016, s. 18) ilmihâller üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında da ulaşılmış olup incelenen ilmihâllerde kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı, dolayısıyla yaratılış açısından erkeğe bağımlı, onun bir parçası olarak tanımlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma Etkinliğine Yüklenen Anlam

Endüstri öncesi toplumlarda ekonomik faaliyetlere yön veren ekonomik zihniyet, insanın doğası tarafından *kendiliğinden* oluşturulmuş gibidir. Bu zihniyete göre ekonomi, insani amaçlara hizmet etmelidir. Dolayısıyla, tüm ekonomik etkinlikler gibi çalışma da insanın maddi ihtiyaçlarını karşılamak için yapılır. Dahası, tüketim ihtiyacını karşılayacak kadar çalışmak esas olup, fazla çalışmaya gerek duyulmaz (Sombart, 2008, s. 22). Weber’in kapitalizm öncesi dönemin insan tipi olarak gördüğü ve *kapitalist ruh*’un mücadele etmek zorunda olduğunu belirttiği şey de bu katı *geleneksellik* olmuştur. Çünkü bu geleneksellik tutumuna sahip insan için daha az çalışmak daha çok kazanmaktan daha cazip gelmektedir. Onun bu tavrını Weber, İncil’deki “ona yeter” anlayışıyla ilişkilendirir (2005, ss. 48-49). Sonuç olarak çalışmama, daha fazla kazanma hırsından ve açgözlülüğten uzak olma, dinsel bir temele dayandırılarak meşrulaştırılmış olur. Veblen’in (2014), çalışmaya ihtiyaç duymadıkları için “*aylak sınıf*” olarak nitelediği bu toplumsal kesim, aslında, pahalı ürünleri satın alarak gösteriş tüketiminde bulunan ve böylece sınıfsal ayrıcalıklarını korumaya çalışan üst sınıfları temsil eder. Böylece üst sınıflar, zenginlikleri sayesinde tüketim ihtiyacını karşılayabildikleri için çalışmaya ihtiyaç duymayan aylaklardır. Bu durumda aylak olmak (çalışmamak) üst sınıfa dâhil olmanın göstergesi haline gelmiş olur. Dolayısıyla çalışmak da alt sınıfların

uğraşısıdır. Kapitalizm öncesi döneme ait iki yaşam biçimi ve buna tekabül eden iki toplumsal kesim olduğunu belirten Sombart'a göre de (2008, ss. 22-23) bu kesimleri birbirinden ayıran ölçütlerden biri, bir kesimin ekonomik getirisi olan herhangi bir iş yapmamasına karşın, diğer kesimin kendi alın teriyle geçinerek ekonomik üretimde bulunmalarıdır. Bu ayırımı ilk kesimi oluşturan çalışmayanlar senyörlerdir. Onlar efendi olup zengindirler ve bağımsız yaşarlar. Çalışanlar ise yoksul halk kitlesidir. Halk kitlesini köylüler, zanaatkarlar ve dükkân sahipleri oluşturur.

Sanayi Devrimi'nden önce çalışanların çoğu köle, esir veya serflerden oluşmaktadır ve asiller, aristokratlar, feodal veya otokrat yöneticiler böyle bir çalışma kapsamının içinde değildir (Ören & Yüksel, 2012, s. 44). Feodal toplumun sınıfsal yapısını belirten bu ayırımı Huberman (2017, s. 11) kısaca “*çalışanlar ve savaşımlar*” diye isimlendirdikten sonra buna bir de “*dua edenler*”i ekler. “Savaşmak” toplumun üst tabakasını oluşturan senyörlerin uğraşı alanını oluşturduğu için değerli görülmüş iken, “çalışmak” alt tabakanın uğraşısı olarak değersiz görülmüştür. Bir diğer deyişle çalışmak değil, çalışmamak sınıfsal üstünlüğün göstergesi olarak kabul edilmiştir. Çalışma kavramına yüklenen bu olumsuz anlam endüstri öncesi toplumun zihniyet dünyasını yansıtır ki, bu zihniyetin reform hareketleriyle dönüşüme uğradığı bilinmektedir. Örneğin Kalvin'e göre, Tanrının kendi şanını arttırmak için insanlar gündüz olduğu süre boyunca Tanrının işini yapmalıdırlar; yani, çalışmalıdırlar. Boş zaman ve zevk ile değil, çalışmanın zahmetine katlanarak Tanrının şanı yüceltilebilir (Weber, 2005, s. 122). Hatta Baxter'e göre mesleklerinde tembel olanlar, Tanrıya ayıracak zamanı olmayanlardır (aktaran Weber, 2005, s. 123).

Weberyen bakışla Türk toplumunun iktisat zihniyetini Osmanlı örneğinde incelemiş olan Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* adlı eserinde, Türk insanının vicdanında karşılık bulan yaşayış tarzının madde âlemi ile kendisi arasına daima geniş mesafeler koymayı şart koştuğunu belirtir (2006, s. 77). Onun “ortaçağlaşma” olarak ifade ettiği bu zihin dünyası pre-kapitalist dönemin durgun, içe kapanık anlayışını yansıtmakta ve bu anlamda Weber'in geleneksel insan tipolojisiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla endüstri öncesi döneme özgü olarak bu insan tipinin çalışma davranışının ardındaki motivasyon, gündelik rızkını temin etme kaygısından öteye geçememektedir.

Geleneksel toplumun normatif yapısı içinde oluşan toplumsal iş bölümü erkeğe ailenin geçim sorumluluğunu yüklerken, kadını bu yükümlülükten muaf tutmuş, çocukların bakımı ve ev işleri gibi işlerin sorumluluğuyla sınırlandırmıştır. Buradaki asıl sorun geleneksel toplum yapısının kendi dinamiklerine göre oluşturduğu dengeden ziyade, endüstrileşme süreciyle birlikte ortaya çıkan modern toplum yapısı ve onun gerektirdiği zihin dünyasına uygun bir değişimin din kurumu çerçevesinde gerçekleşmemiş olmasıdır. Daha doğrusu, geleneksel bakışı temsil eden ilmihâllerde çalışma kavramının sadece “geçim meselesi”yle ilintili

algılanmasının, kadınların istihdamı açısından olumsuzluk oluşturduğu düşünülmektedir.

Dahası, kimi yazarlara göre bu bakış açısının Tanrının mesajıyla da örtüşmediği, ancak geleneksel toplumun değer dünyasını yansıttığı düşünülmektedir. Örneğin Ayas'a göre (1994, s. 25) Kur'an'da insanların çalışmasına öyle belirgin bir biçimde önem verilmektedir ki, insanda Tanrı'ya inanma ve çalışmasından başka aranacak değer yoktur. İnsanın amacı çalışmasından ibaret olup, bu çalışmasının karşılığını mutlaka görecektir. İnsan çalışmasının sonunda Tanrı'ya ulaşacaktır. Toplumsal iş bölümünü yansıtacak çeşitlilikte olan çalışmada aranacak en önemli nitelik, toplumsal hayat için fayda ve kolaylık sağlaması, toplumsal hayatı kolaylaştırmasıdır. İşi yapanın erkek ya da kadın olmasının değil, işle ilgili davranışların mahiyetinin önemi vardır; insanların çalışmalarıyla elde ettiği kazançlarını ihtiyaç sahipleriyle karşılık beklemeden paylaşmaları, kazançlarından dolayı böbürlenip bencilleşmemeleri gibi. Bu anlamda çalışma, tüketim için üretmenin ötesinde insanın topluma faydalı olmasını ve bunu gerçekleştirdiği ölçüde Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmasını sağlayan, bunları hedefleyen insan için de sosyal ve psikolojik tatmin aracı haline dönüşen bir etkinliği ifade etmektedir.

Bununla birlikte çalışma etkinliğinin anlamıyla ilgili olarak, endüstri öncesi geleneksel toplumlarda görüldüğü üzere, Müslüman toplumlarda çalışmanın "tüketim için üretme" etkinliğine indirgenmiş olduğunu hatırlatan örneklere rastlanması da mümkündür. Modernist yorumlardan farklı olarak bu anlayışta, cinsiyete dayalı iş bölümünün geçerli kabul olduğu görülmektedir. Buna göre çocukların bakımı, evin temizliği, yemeğin pişirilmesi gibi ev işleri kadının sorumluluğunda, gelir elde etmek için çalışma ise erkeğin sorumluluğunda görülmektedir.

Bu çalışma kapsamında incelenmiş olan ilmihâl kitaplarında da böyle bir kabulün olduğu görülmektedir. Paksu (2015, s. 61), çalışma etkinliğini "ihtiyaçların giderilmesi"yle sınırlandırarak bu "görev" in erkeğe ait olduğunu belirtmektedir: "*evin beyi, ev ihtiyaçlarını karşılamakla görevliyken, kadın ise yalnızca kocasının kazancını israf/telef etmemekle yükümlüdür*". Bu durumda kadın evin ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olmadığı için, çalışmak zorunda da değildir (Döndüren, 2015, s. 96). Dolayısıyla bu yaklaşımda çalışma etkinliği, geçim için zorunlu görülen sıkıntılı, zahmetli bir içerikle ele alınmaktadır. Erkeğin kadına karşı üstünlüğünün dayanaklarından birini de onun çalışma yükümlülüğü oluşturmaktadır. Bu yaklaşımı Döndüren (2015, s. 221) Nisa Suresi'nden şu ayet mealiyle temellendirmektedir: "*Erkekler kadınlardan daha güçlü kuvvetlidirler. Bunun nedeni şudur: Allah onlardan kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkek, mallarından evin geçimini sağlamaktadır.*"

Topaloğlu (2013, s. 312), kadının iş hayatında yer almasını *rızkını arama, bir lokmayı ele geçirme* olarak değerlendirmektedir. Dahası, rızkını arayan kadın

çoğu zaman “kadınlığını, kişiliğini pazara çıkarmakta”dır. Açıktır ki, Topaloğlu kadının çalışmasını değer sistemi içinde yer bulan bir etkinlik olmaktan çok, onu yoldan çıkararak ve uzak durulması gereken bir etkinlik olarak görmektedir.

Benzer bir bakış açısını Selvi’de (2013) ve Şahin’de (2012) de görmek mümkündür. Selvi, çalışmayı *evin tabii ihtiyaçlarını* gidermenin aracı olarak görmüş ve çalışma hayatını ancak erkeğin kazancı ev geçimine yetmediği durumda kadının dâhil olabileceği bir alan olarak değerlendirmiştir. Ona göre *annelikten daha şerefli, daha bereketli ve daha gerekli bir iş yoktur* (Selvi, 2013, s. 257). Benzeri yaklaşımla Şahin’e göre (2012, ss.130-131) *ideal olan durum kadının çalışmaması* olup ancak *çalışmak zorunda oluştan* söz edilebilir. Kısacası bu anlayışta çalışma, ancak temel ihtiyaçların karşılanmasına yarayan ve erkeğin üstlenmesi gereken zorunlu bir etkinliktir.

Ancak günümüzde çalışma kavramı temel ihtiyaçları karşılamak üzere gerçekleştirilen bir görevden ziyade, sivil haklardan biri olarak kabul edilmekte ve bu hakkın kullanımında erkekle kadın arasında fark gözetilmemektedir. Ayrıca çalışma sonucunda elde edilecek gelire muhtaç olup olmama durumu çalışma hakkının kullanılmasından bağımsız olarak ele alınmaktadır. Zira çalışmanın maddî getirisi kadar -çoğu zaman daha fazla- sosyal ve psikolojik getirileri vardır. Ancak incelenen ilmi hâllerde çalışma kavramının bu anlamsal dönüşümünün dikkate alınmadığı, çalışmanın sadece rızık temini olarak değerlendirildiği tespit edilmiştir.

Kadının Çalışma Etkinliğine Bakış

İkinci temayla da bağlantılı olarak, geleneksel İslam anlayışında kadının çalışma etkinliğine olumlu bir anlam yüklenmemiştir. İncelenen ilmi hâllerde çalışma olgusu “hak temelli anlayış”la ele alınmayıp “ev geçindirme görevi” olarak değerlendirilmiş, cinsiyete dayalı iş bölümü çerçevesinde bu görev de erkeğe verilmiştir. Döndüren (2015, s. 221) “*Fitri yöneliş sonunda ailenin mali yükümlülüklerini daha çok evin erkeği üstlenmiştir*” diyerek cinsiyete dayalı bu iş bölümünü “fitrat”la ilişkilendirmiştir. Paksu (2015, s. 51) ise kadını ailedeki “çalışmayanlar” kategorisine yerleştirerek onun geçim sorumluluğunu “çalışabilen” aile üyelerine (erkeğe) yüklemiştir: “*Aile çalışabilen ve çalışmayan bireylerden meydana geldiğine göre, çalışmayanların geçimini sağlamak aile reisine düşer. Aile fertlerinin rızıklarını temin etmeyi İslam dini babaya yüklemiştir*”. Başka bir ilmi hâlde ise “*Erkeğin hanımına kendi giyindiği ölçüde giydirmesi, yediğinden yedirmesi gerekir*” (Haner vd., 2015, s. 195) ifadesiyle, erkeğin eşine karşı maddî sorumluluğunun kapsamı dile getirilmiştir. *Delilleriyle Kadın ve Aile İlmihâli*’nde de evli olan bir kadının nafakasının tamamen kocasına ait olduğu belirtilmiş ve nafakanın kapsamı şu şekilde tanımlanmıştır (Kasadar & Akkiraz, 2014, ss. 456-457); “*1.Yiyecek ve içecekler, 2.Giyecekler, 3.Mesken, 4. Tedavi, 5. Muhtaç olduğu veya emsali sahip olduğu takdirde hizmetçi*”.

Cinsiyete dayalı bu iş bölümünün kadın açısından anlamı, ev işlerinin neredeyse tamamının kadın tarafından yerine getirilmesi gerektiğidir. Nitekim Kasadar ve Akkiraz'a göre (2014, s. 400) “Örfe ve toplum değerlerine göre ev içinde kadına ait olması gereken iş ve hizmetler, iyi geçimin bir sonucu olarak kadın tarafından yapılmalıdır. Dengi aileler hizmetçi çalıştıramıyorsa temizlik, çamaşır ve mutfak işleri kadına ait işler arasında sayılabilir. Çocuklarının bakımı da bu kapsama girer”. Benzer bir yaklaşımla Emre de (2015, s. 68) kadının yerine getirmek zorunda olduğu görevleri şu şekilde sıralamıştır:

“1-Kulluk vazifeleri: Namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler.

2-Ferdi vazifeleri: Namus ve iffetini tecavüzden ve iffetine leke getirecek hareketlerde bulunmaktan sakınmak.

3-Ailevi vazifeler: Kocasının malını korumak, evlatlarını terbiye etmek ve erkeğinin meşru olan isteklerine itaat göstermek”

Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihâli’nde “Kadın namusunu ve iffetini koruyup, eşinin isteklerine yardımcı olduğu takdirde ev içi ve dışarıdaki sorumluluğun tamamı kocasına aittir. Zaten bir ailenin sorumluluğunu yüklenme gücüne sahip olmayan kişinin, aile mesuliyetini taşıma hakkı da yoktur” denilmektedir (Kara, 2013, s. 532). Yani eksik bir varlık olarak kadın, çalışma ve para kazanma sorumluluğunu üstlenebilecek niteliklere sahip olarak görülmemektedir. Benzer şekilde Karaman (2015, s. 393) da devlet başkanlığı gibi görevlerde önceliğin erkeklerde olduğunu, çünkü bu görevin gerektirdiği fitri donanımın daha ziyade erkeklerde bulunduğu belirtmiştir.

İlmihâllerde çalışma görevi, erkeğin ailesine ve kadına karşı vazifeleri arasında tanımlanırken, kadın bu vazifeden soyutlanarak, onun için çalışmadığı, daha rahat bir dünya tasviri yapılmıştır. Hatta Döndüren’e göre (2015, s. 95) kadın, kendi malları olsa dahi geçimini bu mallardan karşılamak zorunda değildir; çünkü kadına bakma yükümlülüğü İslam’da tamamen kocasına verilmiştir. Bu bağlamda kadınlar yalnızca özel alanda, ev içi işlerden sorumlu tutulurken ya da başka bir ifadeyle kadının sorumlulukları ev içi alanla sınırlandırılırken, erkekler kamusal alanda ailelerinin geçimini sağlayabilmek için çalışmakla yükümlüdürler. Bu bulguya Gürkan ve Perşembe’nin (2020, s. 216) araştırmasında da ulaşılmıştır; inceledikleri ilmihâllerde kadının asli görevinin annelik olarak tanımlandığını ortaya koymuşlardır.

Kadının çalışmak zorunda olmayışı, hatta zaman zaman kadının çalışmasına tümüyle karşı çıkılması, ilmihâllerde kadının ezilmesini engelleyen ve çalışma hayatının olumsuzluklarından korunmasını sağlayan bir mekanizma gibi sunulmuş ve ilgili anlayışta kadınlar çalışmamalarıyla bir nevi ödüllendirilmiştir. Endüstri öncesi dönemin beden gücüyle çalışmayı gerektiren özellikleri bağlamında değerlendirildiğinde en azından kendi içinde tutarlı sayılabilecek bu düşünce

biçiminin, zihin gücüyle çalışmanın öne çıktığı günümüz gerçekleriyle örtüşüğünü söyleyebilmek ise mümkün değildir.

Kadının Çalışmasına Karşı Çıkılmasının Nedenleri

İncelenen ilmihâllerde kadının çalışması durumunda doğabilecek olumsuz sonuçlardan hareketle niçin çalışmaması gerektiği açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Karaman'a (2015, ss. 397-401) göre hem çalışıp hem de İslam'ı yaşamak isteyen kadınların sıkça karşılaştıkları problemler; örtünme, ibadet, halvet, ihtilat, kocanın izni, seyahat ve baskıdır. Bir önceki başlıkta da detaylandırıldığı üzere, incelenen ilmihâllerde çalışma etkinliği bir insan hakkı olarak değil, bir erkek görevi olarak ele alındığı ve bu durum cinsiyetler özelinde fitrat kavramıyla temellendirildiği için, kadınların çalışmasına karşı çıkma gerekçelerinin de benzer düzlemde temellendirilmesi öngörülebilmektedir.

İncelenen ilmihâllerde kadının çalışmasına karşı çıkılmasının esasını çalışmanın onun fitratına uygun bulunmaması ve asıl görevlerini aksatacağı düşüncesi oluşturmaktadır. Bu ilmihâllere göre asıl görevi annelik, ev işleri ve kocasına hizmet etmek olan kadının çalıştığı takdirde bu görevlerini aksatacağı için "kötü anne" veya "kötü eş" olması kaçınılmazdır. Çünkü yaratılışına aykırı bir şekilde dışarıda çalışmayı tercih eden kadın eve yorgun gelecek, çocukları ve eşleriyle yeterince ilgilenemeyecektir. Bu durum Selvi (2013, s. 33) tarafından şu sözlerle açıklanmaktadır: "*Zamanımızda pek çok kadın, bir mecburiyet ve zaruri hizmet yokken, sırf biraz daha rahat yaşama adına olur olmaz işlere girmekte, kadınlık şerefini zedelemekte, ailesini ve çocuklarını ihmal etmektedir. Bazı kadınlar mecbur olmadığı halde keyfine mahkûm olduğu iş yüzünden çocuklarına iyi bir annelik ve kocasına güzel bir kadınlık yapmaya fırsat bulamamaktadır*". Oysa doğurganlık kadını tanımlayan tek unsur olmadığı gibi tüm kadınlar da anne değildir. Bununla birlikte, incelenen ilmihâllerde önce ve sadece anne olarak tanımlanmış, çalışan kadının annelik görevini ihmal edeceği varsayımıyla çocuğunun çeşitli psikolojik sorunlar yaşayabileceği iddia edilmiştir. Nitekim El-Minavi bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "*Kadının asli yeri evidir... Maalesef çalışan kadın, eşlik ve annelik yetenek ve kabiliyetlerinden birçoğunu kaybetmektedir. Dolayısıyla çalışan kadının, bütün vaktini evi ve çocuklarına hasreden kadınla eşit olması mümkün değildir*" (2013, s. 63). Açıktır ki, bu yaklaşımda çocuk bakımı ve eğitimi konusunda babanın rolü görmezden gelinmiştir. Kaldı ki, çalışan annelerin çalışmayanlara göre çocuğuna ayıracağı zamanın fazla oluşu niceliksel olarak dikkate alınmış ama çocukla geçirilen zamanın kalitesi göz ardı edilmiştir.

İncelenen ilmihâllerde kadınların kazancının zaten büyük bir değeri olmadığı ileri sürülmüş ve kadın istihdamı, işsizliğin artmasının nedenlerinden biri olarak görülmüştür. Bu durum Topaloğlu (2013, s. 316) tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: "*Ev kadınının iş hayatına atılmasının büyük bir ekonomik faydası yoktur. Zira kazanacağı para ev işleri ve çocuk bakımı, ayrıca daima dışarıda,*

insanlar arasında bulunacağından giyimi ve diğer hususları için yapacağı masraftan pek fazla olmayacaktır. Diğer taraftan işsizlik yüzünden boş kalan erkekler, mesleksizlik ve işsizliğin ruhta yaptığı tahribat ile toplumun başına bela kesilen zararlı unsurlar haline gelmektedir.”

Kadının çalışma hayatına atılmasının günah ortamını doğuracağı iddiası da incelen ilmihâllerde kadın istihdamıyla ilgili itiraz alanlarından bir diğerini oluşturmaktadır. *Fitne unsuru olarak kadın çalıştığı takdirde erkeklerle aynı fiziki ortamı paylaşacak, bu sebeple taciz ve tecavüzlere karşı savunmasız durumda kalacak, korumakla yükümlü olduğu namusuna sahip çıkmakta zorlanacaktır. Bu durum Topaloğlu tarafından şu şekilde açıklanmaktadır; “Karışık hayatın iki cins arasındakiecessüsü yani gizlice öğrenme merakını azalttığı dolayısıyla fuhuşu kaldırdığı kesin değildir. Aksine şu görüş ileri sürülmektedir: iki cins ne kadar bir arada bulunursa o oranda arzuları güçlenir. Kadın-erkek karışımının en çok bulunduğu Batı ülkeleri fuhuşun en çok yayıldığı yerlerdir” (2013, ss. 270-271).*

Kadınları, özel alanın özel canlıları olarak gören bu geleneksel anlayışa göre, çalışma etkinliğine katılıma gelene kadar, kadınların evden çıkmaları dahi belirli koşullara/izinlere bağlıdır. Bu duruma şu ifadeler örnek gösterilebilir; *“Kadınların evde oturmaları asıldır. Dışarı çıkmaları, zaruri ihtiyaçlarını temin etmek gibi, dinen meşru sayılan bir mazeretle caiz görülmüştür. Bu müsaade renk renk, kolsuz, dar ve kısa etekli elbiseler giyip, ressam tablosuna dönmüş bir suratla sokağa, parka, çay bahçelerine ve benzeri yerlere gidip şehvetle açılmış gözlere endamını arz etmek için verilmiş değildir” (Emre, 2015, s. 174).* Park ve çay bahçesi gibi sosyal ortamlarda bulunmayı dahi doğrudan şehvetle ilişkilendiren bu bakış açısının dar sınırlarından, kadının çalışma hayatında yer alarak kendini gerçekleştirme imkânı bulmasını ve o ölçüde sosyal ve psikolojik tatmin elde etmesini beklemenin çok mümkün olmadığını söylenebilir.

Kadının Çalışmasının Hangi Şartlarda Desteklenebileceği

İlmihâllerin çoğunda kadının çalışması, istenilen/ideal bir durum olarak ortaya konulmamakla birlikte, kimi ilmihâllerde belirli koşulların sağlanması durumunda ve çalışmanın kadın için zorunluluk olması durumunda kabul edilebilir görülmektedir. Örneğin *Kadın ve Aile İlmihâli*'nde *“Kadının belli şartlar çerçevesinde çalışıp para kazanmasında, iş hayatında kocasına yardımcı olmasında, ticaret veya memuriyet gibi değişik görevlerde bulunmasında dini ve hukuki bir engel yoktur. Burada dini açıdan problem olabilecek husus, kadının çalışma ortamı, yaptığı iş, giyim kuşama, aile ve çocuklarını ihmal edip etmemesi gibi harici faktörlerle ilgilidir”* denilmiştir (Haner vd., 2015, s. 634). Böylece kadının çalışması onun için uygun olan işi yapması, çalışma ortamında giydiği kıyafetin dine uygun olması, çalışma esnasında aile ve çocuklarını ihmal etmemesi gibi bir dizi kurala bağlanmıştır.

Kadının çalışmasıyla ilgili olarak eşinden izin alması gerektiği, ilmihâllerde üzerinde uzlaşılan bir konudur. Şahin (2012, s. 130) bu durumu açıkça şu şekilde ifade etmiştir; “hanımın çalışması beyinin izin ve rızasına bağlıdır. Beyinden izin çıkmaz, rızası söz konusu olmazsa hanımın çalışması meşru da olmaz, makul de görülmez”.

Kadının çalışmasının desteklenebileceği koşullarla ilgili olarak Konyevi'nin ilmihâlinde ise “Kadın çalışırken, dışarıda iş yaptığında kocasından izin almalı, tesettüre riayet etmeli, yabancı erkeklerle halvet olmamalı, ihtilattan ve teberrüden sakınmalı, kocasının haklarını ihlal etmemeli ve ibadetlerini aksatmamalıdır” (2012, s. 454) denilmektedir. Benzeri koşullar *Yeni Aile İlmihâli*'nde de ifade edilmiş ve şu şekilde sıralanmıştır (Şahin, 2012, s. 131);

“1- Çalışma yerine gidip gelirken ve iş yerinde fitne olmayacak, hanımı ve yakınlarını zihnen rahatsız edecek ahlaki davranışlar mevcut bulunmayacaktır. Yani çalışma ortamında emniyet ve ciddiyet bulunacaktır.

2- Çalışan hanım yabancı bir erkekle iki kişiye muhatap olmayacak, baş başa kalma gibi mecburiyetler söz konusu hale gelmeyecektir.

3- Tesettürlü bulunmak, namahreme tesettürsüz muhatap olmak zorunda kalmamak.”

Görüldüğü üzere kadının çalışması ilmihâllerde genellikle erkek çalışanlarla bir arada olmama, ibadet gibi dini görevlerini aksatmama, eş ve annelik görevlerini aksatmama, dine uygun giyinme, kadını ve onun yakınlarını ahlaken rahatsız edici davranışlardan koruma ve hepsinden önemlisi eşinin izin vermesi gibi kurallara bağlanmıştır. Gürkan ve Perşembe'nin (2020, s. 217) ilmihâller üzerinde yaptıkları araştırmada da benzeri bulgulara ulaşılmıştır. Buna göre kadınların maaş ya da ücret karşılığında çalışmaları İslam'a aykırı görülmemekle birlikte kocasının iznine tabi olduğu ileri sürülmüş, cinsiyetçi bir meslek ayırımına gidilerek kadınların yazar, doktor, sekreter, işçi, işveren olabileceği ancak yöneticilik ve hâkimlik görevlerini yapamayacağı savunulmuştur.

Kadının çalışmasına yönelik bu kuralların çalışma hakkının kullanımını engelleme potansiyeli barındırdığı açıktır.

SONUÇ

İncelenen ilmihâllerde çalışma etkinliğine yüklenen anlamın, daha çok beden gücüyle çalışmanın esas olduğu ve çalışmanın temel olarak tüketmek için ihtiyaç duyulan şeyleri üretme amacı taşıdığı sanayi öncesi döneminin anlayışıyla örtüştüğü görülmüştür. Ancak önce sanayileşme, sonra da bilgi toplumu gibi isimlerle adlandırılan toplumsal dönüşümle uyumlu bir şekilde çalışma kavramının anlamı da dönüşüm geçirmiştir. Artık günümüzde çalışma, salt geçimini temin etmenin aracı olarak algılanmamaktadır. Onun çok ötesinde çalışma kavramı ister kadın, isterse de erkek olsun tüm bireylerin kişisel kapasitelerini ortaya

koyabilmelerinin bir yolu olarak görülmektedir. Bunun gerçekleştirilebildiği ölçüde insan, sosyal ve psikolojik tatmin yaşar. O nedenle incelenen ilmi-hallerde tespit edildiği üzere çalışmanın yalnızca rızık kazanma aracı olarak ele alınması günümüz toplumsal gerçekliğiyle örtüşmemektedir.

İlmihâllerde kadının anne oluşu, erkeğin ise ev geçindirmekle yükümlü oluşu “fitrat”ın bir gereği olarak sunulmakta, cinsiyete dayalı iş bölümü dini mekanizma ile meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu durumda kadının maaş veya ücret karşılığında çalışması, onun fitratına aykırı eylemde bulunması anlamına geldiği için onaylanmamaktadır. Kadının istihdama dâhil olma isteğine “fitrata uygun olmadığı” gerekçesiyle olumsuz yaklaşılması ataerkil zihniyetin kendini meşrulaştırması için dini araçsallaştırması olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca incelenen ilmi-hallerde tespit edilen çalışan kadınların çocuklarını ihmal edeceği yönündeki yaklaşımın aslında doğrudan kadının çalışma davranışıyla ilişkisi olmadığı, kadının çalışmasını kolaylaştıran yasal düzenlemelerin eksikliğiyle ve erkeğin ailede daha eşitlikçi bir anlayışla sorumluluk üstlenmesi gerektiği yönündeki anlayışın bazı toplum kesimlerinde kabul görmemesiyle ilişkisi bulunmaktadır. Öte taraftan bugün çocukla geçirilen zamanın niceliğinden çok niteliğinin önemli olduğu bilimsel olarak da kabul edilmektedir.

Kadının fitne aracı bir varlık olarak ele alınması ise incelenen ilmi-hallerdeki bir başka sorunlu bakış açısıdır. İlmihâllerde kamusal alanda bulunduğu ve çalıştığı için günah ortamı yaratarak toplumsal huzurun bozulmasına yol açan kadın, aynı zamanda “namus”unu koruma konusunda da dezavantajlı konumda görülmektedir. Kadından bağımsız bir kamusal alan algısının çarpıklığı bir yana, namusun da sadece cinsellikle ilgili bir kavram olarak algılanması ve erkeğin denetimine verilmesi oldukça problemlili bir bakış açısı olarak ayrı bir akademik çalışmanın konusunu oluşturabilir.

Araştırma kapsamında incelenen ilmi-hallerde kadının çalışmasının annelik görevlerini aksatmamak, erkeklerle bir arada bulunmamak, fitrata uygun işlerde çalışmak, çalışma esnasında tesettüre uygun giyinmek gibi bir dizi kurala bağlandığı tespit edilmiştir. Bütün bu kuralların üzerinde bir kural daha vardır ki, kadının çalışma hakkının kullanımını erkeğin tasarrufuna doğrudan emanet etmektedir: kocanın rızası. Kocasına rıza göstermediği müddetçe hiçbir Müslüman kadının –diğer koşullar uygun olsa dahi- çalışma hakkından söz etmek mümkün değildir. Bu katı ataerkilliğin ne evrensel insan haklarıyla ne evrensel bir din anlayışıyla ne de bireysel ve toplumsal gelişmenin sağlanmasıyla bağdaşma imkânı bulunmaktadır.

Bu geleneksel din anlayışının kadının çalışma hakkını kullanma (veya isterse kullanmama) hürriyetini kısıtlamasının, kadınla erkeği birbirine eşit görmeyen kabullerden beslendiğini de ifade etmek gerekir. Mantıksal bir yanılıyla eşitlik, özdeşlik olarak görülmekte, kadınla erkeğin biyolojik ve psikolojik özellikleri arasındaki farklılığa işaret edilerek, ikisinin asla eşit olamayacağı ileri sürülmektedir. Oysa bu anlamda kadınla erkek bir yana, herhangi bir kadınla diğer

bir kadının ya da erkekle diğer bir erkeğin eşit (aslında özdeş) olduğunu kabul etmek de mümkün değildir. Hâlbuki bugün kadın ve erkeğin eşitliğine vurgu yapan hiçbir hukuki metin, onların biyolojik ve psikolojik açıdan özdeş oldukları gibi aklın ve bilimin dışında bir gerekçeye dayanmamaktadır. Aksine akla ve bilime uygun olarak kadın erkek eşitliği fikri temel insan hakları zemininde savunulmaktadır. Anlaşılan odur ki, incelenen ilmiyelerde kadın ve erkek eşit haklara sahip insan olarak görülmemektedir. Bu görüşün bir sonucu olarak da Müslüman toplumlarda Tanrı-erkek-kadın hiyerarşisinin oluşturulmaya çalışıldığını, Mızraklı İlmihâl üzerindeki araştırmasına dayanarak Okumuş'un (2017, s. 925) da ifade ettiği üzere, geleneksel değerlerin hemen her türünü imanın esasları gibi sunması nedeniyle kadının erkeğe itaatinin kutsandığı bir din anlayışının öne çıkarıldığını söylemek mümkündür. Çağımızın anlayış ve ihtiyaçlarını dikkate almayan bu gibi dini yayınların yetkili kurumlarca denetlenmesi, hem hayatını dini referanslara göre düzenlemek isteyen kişiler için güvenilir kaynaklar oluşturulması hem de kadının toplumsal açıdan güçlenmesinin sağlanması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Ayrıca popüler/halk İslam'ının önemli başvuru kaynaklarından olan ilmiyelerin kadın-erkek eşitliğini merkeze alan bir anlayışla yeniden yazılması (Okumuş, 2017: 927) suretiyle Müslüman toplumlarda kadınların temel haklarından olan çalışma hakkının kullanımının sağlanmasına katkı yapılacağı düşünülebilir.

KAYNAKÇA

Akbulut, A. (2017). Müslüman Geleneğinde Önemli Kırılma Noktaları. Şaban Ali Düzgün ve Tuğba Günay (Ed.), *Dini Düşünce Geleneği, Dönüşüm ve Gelecek* içinde (ss. 13-31). İstanbul: Endulus Yayınları.

Akdemir, S., Özaktaş, F. D., & Aksoy, N. (2018). "Türkiye'de ve Seçilmiş Ülkelerde Kadının İşgücü Piyasasındaki Yeri". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (43), 184-202.

Aktaş, C. (2005). *Bacı'da Bayan'a İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Albayrak, Ş. (2020). "Giriş" H.Ş. Albayrak (Ed.), *Kadın Olmak* içinde (ss.15-27), İstanbul: İz Yayıncılık.

Ali, K. (2015). *Cinsel Ahlâk ve İslâm* (çev. Adnan Bülent Baloğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Anwar, Z. (2014). "Dini Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri" (çev. Öykü Elitez). Z. Ali (Der). *İslami Feminizmler* içinde (ss:127-147) İstanbul: İletişim Yayınları.

Arat, N. (1996). "Türkiye'de Kadınların Çalışma Yaşamında Karşılaştıkları Zorlukların Sosyo-Kültürel Nedenleri". Arat, N. (haz.) *Türkiye'de Kadın Olmak* içinde (ss. 43-54) İstanbul: Say Yayınları.

Ayas, M.R. (1994). *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İzmir: Akademi Kitabevi.

Badran, M. (2014). "İslami Feminizm: Nedir?" (çev. Öykü Elitez). Ali, Z. (Der). *İslami Feminizmler* içinde (ss: 37-51) İstanbul: İletişim Yayınları.

Barlas, A. (2014). "Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması" (çev. Öykü Elitez). Ali, Z. (Der). *İslami Feminizmler* içinde (ss. 65-87), İstanbul: İletişim Yayınları.

Berktaş, F. (2000). *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.

Beşer, F. (2003). *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, İstanbul: Bilge Yayınları.

Bora, A. (2010). Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri. *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 53, 51-66.

Bulaç, A. (2014). *Kadını Kim Örttü?* İstanbul: Hayy Kitap.

Çakır, R. (2000). *Direnış ve İtaat*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çayır, K. (2015). *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çetin, R. (2016). Kültürün Öznesi ve Nesnesi Olarak Kadın: Kadın İlmihalleri Örneği, *Dini Araştırmalar Dergisi Kadın Özel Sayısı*, 19(49), ss.9-35.

Döndüren, H. (2015). *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2017). *Adem'den Öncesine Dönüş*. Ankara: Otto Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2018). *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları.

El-Minavi, K. M. (2013). *İslam'a Göre Kadın Hakları*. İstanbul: Guraba Yayıncılık.

Emre, M. (2015). *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Bedir Yayınevi.

Göle, N. (2001). *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları.

Güç, A. (2019). "İslâmcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi". *Milel ve Nihal*, 16(2), ss.393-417.

Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve "İslami Feminist" Söylem. *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Alguları*, 366-383.

Gürkan, S. ve Perşembe, E. (2020). İslam Kadın İlmihallerinde Kadının Toplumsal Hayattaki Yeri: Kadın ve Erkek İlmihal Yazarları Üzerine Bir

Karşılaştırma, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 15(2), ss. 211-222, <https://turkishstudies.net/files/turkishstudies/30a7028a-713a-4a8c-bd69-aaacd88a8715.pdf> (erişim tarihi: 31.01.2021)

Haner, R., Çayıroğlu, Y. ve Avcı, A. (2015). *Kadın ve Aile İlmihâli*. İzmir: Işık Yayınları.

Huberman, L. (2017). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (çev. Murat Belge). İstanbul: İletişim Yayınları.

Imam, A.M. (2004). “Müslüman Dinsel Sağ (‘Köktendinciler’) ve Cinsellik” (çev. Ebru Salman). İlkaracan, P. (Der). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss. 75-98), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşla*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kara, A. (2013). *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihâli (Güncel Konularla)*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Karaman, H. (2015). *Aile İlmihâli*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kasadar, M. ve Akkiraz, S. (2014). *Delilleriyle Kadın ve Aile İlmihâli*. İstanbul: Ravza Yayınları.

Kırbaçoğlu, M. H. (2014). *Üçüncü Yol Mukaddimesi*. Ankara: Otto Yayınları.

Kırbaçoğlu, M. H. (2016). *Destursuz Çağa Girenler*. Ankara: Otto Yayınları.

Konyevi, S.M. (2012). *Hanefî ve Şafîî Mezheplerine Göre Kadın ve Aile İlmihâli*. İstanbul: Reyhani Yayınları.

Köse, E. (2012). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Lamrabet, A. (2014). “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında” (çev. Öykü Elitez). Ali, Z. (Der). *İslami Feminizmler* içinde (ss: 51-64) İstanbul: İletişim Yayınları.

Mernissi, F. (1995). *Peçenin Ötesi (İslâm Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri)* (çev. Mine Küpçü). İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.

Mernissi, F. (2003). *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza* (çev. Aytül Kantarcı). Ankara: Epos Yayınları.

Okumuş, N.K. (2017). Mızraklı İlmihâl Kültürü Ya Da Geleneksel Din Algısını Besleyen Popüler Dindarlığın Etkinlik Alanları Üzerine Bazı Tespitler, *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, C:9, S:2(18), ss. 900-931. <https://app.trdizin.gov.tr/dokuman->

goruntule?ext=pdf&path=CrnWZGRsXTjRjLjWxD978OSUAL2jXitizhVYmCxNvH77-2erCslbi_SYKsXeNoYxvdfuKPMGYLPGAFFfUf3zdHYONUvIE-WeQ5qR4jvHAf3la6WzmEz5XYkTGv87Pu8iBGvCQjX2kUq7ENx6Hvnt-YX8liFHKxNICkeNwGR-WU_NPo17h-n2nYtLUB5FXrxRm6snGnelWo-W53DMM1UNsDrc7fzww-i4jAKh0t3bTJM=&contentType=application/pdf (erişim tarihi: 30.01.2020)

Ören K. ve Yüksel, H. (2012). Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 1(1).

Öztürk, M. (2017). *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anıcılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Paksu, M. (2015). *Kadın ve Aile İlmihâli*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Saadavi, N.E. (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü* (çev. Sibel Özbudun). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Sabbah, F.A. (1995). *İslam'ın Bilinçaltında Kadın* (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Saktanber, A. (2012). “ ‘Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz’ Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği” Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (haz.) *Kültür Fragmanları* içinde (ss. 259-277), İstanbul: Metis Yayınları.

Selvi, D. (2013). *Delil ve Örnekleriyle Kadın ve Aile İlmihâli*. İstanbul: Semerkand Yayınları.

Sombart, W. (2008). *Burjuva* (çev. Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Şahin, A. (2012). *Yeni Aile İlmihâli*. İstanbul: Cihan Yayınları.

Şahin Aynur, H. (2013). İslami Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(3), 89-122.

Şefkatli Tuksal, H. (2001). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat Yay.

Taslaman, C. (2017). *Tarihselcilik: Çelişkiler Batağında*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Topaloğlu, B. (2013). *İslam'da Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Türkiye İstatistik Kurumu (2018). İşgücü İstatistikleri. <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=72&locale=tr> (Erişim Tarihi: 13.09.2019).

Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Veblen, T. (2014). *Aylak Sınıfın Teorisi* (çev. Enver Günsel). Ankara: Tutku Yayınevi

Weber, M. (2005). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (çev. Zeynep Gürata). Ankara: Ayraç Yayınevi.

World Bank (2018). Dünya Kalkınma Göstergeleri. <https://data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.CACT.FM.ZS?locations=IR-IQ-EG-MY-ID-MA-PK-AF-TN-TR&start=2018&type=points&view=bar&end=2018&locations=AF-MY-ID-TN-TR-MA-PK-IR-IQ&start=2018&view=bar> (Erişim Tarihi: 05.10.2019).